

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teórica



TESIS DOCTORAL

Estudio psicoanalítico de la función paterna en la Odisea

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Zenona Jezabel Hernández Leyva

Director
Eduardo Chamorro Romero
Julián Santos Guerrero

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA I

(METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO)



ESTUDIO PSICOANALÍTICO DE LA FUNCIÓN PATERNA EN LA ODISEA

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Zenona Jezabel Hernández Leyva

Bajo la dirección de:
Doctor Eduardo Chamorro Romero

Co-director:
Doctor Julián Santos Guerrero

Madrid, 2015

DEDICATORIA

A mis hijos, Nadia y Eduardo

A mi esposo

A mi padre y a mi hermano

A mi madre, donde quiera que esté

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Eduardo Chamorro Romero, asesor de esta tesis, y tutor incluso antes de conocernos personalmente y después a pesar de un mar de distancia. Su amabilidad, hospitalidad y cariño fueron definitivos para calmar una serie de angustias no sólo por estudiar un nuevo programa sino por llegar a un nuevo país. Sin su valiosa ayuda y sensibilidad este trabajo de tesis no se habría concluido.

Al Dr. Julián Santos Guerrero, por aceptar co-dirigir este trabajo de tesis.

A la Universidad Autónoma de Zacatecas, institución para la cual laboro, por su interés en el avance académico y por tanto en la formación de los profesores. Al Programa para el Mejoramiento del Profesorado (PROMEP), por la beca otorgada para realizar mis estudios sin la cual este proyecto, académico y de vida, no hubiera sido posible. A la Unidad Académica de Psicología, por la posibilidad de ejercer la docencia y la clínica psicoanalítica.

A la Universidad Complutense de Madrid, a sus docentes que dejaron una huella imborrable en mi formación, al personal administrativo siempre dispuesto a atender nuestras dudas a pesar de la distancia.

Al Dr. Sigifredo Esquivel Marín, por las lecturas a los distintos borradores de este trabajo y sus atinados comentarios críticos, pero sobre todo por animarme a concluir este trabajo.

A la psicoanalista Norma Brown Parra, por la lectura y retroalimentación de este trabajo, por estos años de compartir sus conocimientos y amistad.

Al Lic. Héctor Rodríguez Cristerna, por el cuidado en la corrección de estilo de este trabajo.

A los amigos en España y México, por compartir las alegrías y angustias de este proyecto.

A mi compañero en este camino largo, gracias Leo, por ayudarme a no temer a los lestrigones, a los cíclopes ni al enojado Poseidón.

ÍNDICE

	página
RESUMEN	1
ABSTRACT	2
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1	
LA FUNCIÓN PATERNA EN LA <i>ODISEA</i>	12
1.1 La interpretación de los mitos en psicoanálisis	12
1.1.1 Algunas puntualizaciones sobre las definiciones de mito y mitología	12
1.1.2 Corrientes de interpretación de los mitos	14
1.1.2.1 Los mitos como reflejo del psiquismo	17
1.2 El padre en la mitología griega	25
1.3 Interpretaciones de la <i>Odisea</i>	28
1.3.1 La interpretación psicológica	29
1.3.2 La interpretación arquetípica y folclórica	30
1.3.3 La interpretación estructuralista	30
1.3.4 La interpretación feminista	31
1.3.5 La crítica cultural posmoderna	31
1.4 El síndrome de Ulises	32
1.5 La figura paterna en la <i>Odisea</i>	36
1.5.1 El hombre aventurero	37
1.5.2 Odiseo hijo	38
1.5.3 El regreso a Ítaca	43
1.5.4 Odiseo padre	44
1.5.5 La matanza de los pretendientes	46
1.6 La función del padre en la <i>Odisea</i>	49
1.6.1 Odiseo: el padre ausente, el padre añorado	50
1.6.2 Paternidad y muerte	54
1.6.3 Odiseo: el hijo desafiante	56
1.6.4 El retorno de Odiseo	60
1.6.5 ¿La imagen o la función paterna en crisis?	63

CAPÍTULO 2

LA FUNCIÓN DEL PADRE EN LA OBRA FREUDIANA

66

2.1 La presencia del padre en la clínica freudiana

67

2.1.1 El encubrimiento del padre

68

2.1.1.1 Señora Emmy von N.

72

2.1.1.2 Katharina

75

2.1.1.3 Señorita Elisabeth von R.

76

2.1.1.4 Señorita Rosalía H.

79

2.1.2 El padre en el complejo de Edipo

80

2.1.2.1 Dora

81

2.1.3 El padre en el complejo de castración

85

2.1.3.1 El pequeño Hans

86

2.1.4 El padre del obsesivo. La ambivalencia en el complejo paterno

88

2.1.4.1 El hombre de las ratas

89

2.1.4.2 El hombre de los lobos

92

2.2 El padre primordial. Los escritos antropológicos

97

2.2.1 El padre totémico

98

2.2.1.1 La ambivalencia

100

2.2.1.2 El totemismo y la vida anímica del niño

103

2.2.1.3 El asesinato del padre

104

2.2.2 Psicología de la masa y psicología del padre

109

2.2.2.1 El padre primordial antes del asesinato

111

2.2.3 Moisés: el retorno triunfante del padre

112

2.2.3.1 La repetición sintomática del asesinato del padre primordial

114

2.2.3.2 Moisés: el hombre y el dios

116

2.2.3.3 El origen de la religión

118

2.2.3.4 La religión monoteísta

120

2.3 El padre y la cultura

122

2.3.1 La cultura y la vida pulsional

124

2.3.2 El retorno al salvajismo

126

2.3.3 La aptitud para la cultura

129

2.3.4 La muerte inimaginable

131

2.3.5 El diablo como sustituto del padre

132

2.3.6 La hostilidad de los humanos hacia la cultura

134

2.3.7 Desvalimiento y complejo paterno.

La ilusión de las representaciones religiosas

135

2.3.8 El sentimiento de culpa

138

CAPÍTULO 3	
LA FUNCIÓN DEL PADRE. CONTRIBUCIONES DE LACAN	140
3.1 El ternario lacaniano	144
3.2 La metáfora paterna	146
3.2.1 El estadio del espejo	150
3.2.2 El complejo de Edipo	151
3.2.2.1 Primer momento del Edipo. Etapa fálica primaria	156
3.2.2.2 Segundo momento del Edipo. Etapa de la privación	157
3.2.2.3 Tercer momento del Edipo. Declinación del complejo de Edipo	161
3.2.3 El Nombre del Padre	163
3.2.4 La castración	165
3.2.5 El falo	168
3.3 La carencia paterna	172
3.4 La forclusión del Nombre del Padre	174
3.5 Las estructuras psíquicas y su relación con la función paterna	178
3.5.1 La estructura perversa	180
3.5.2 La estructura obsesiva	181
3.5.3 La estructura histérica	182
CONCLUSIONES	184
BIBLIOGRAFÍA	190

RESUMEN

Desde los inicios del psicoanálisis, Freud recurrió a los mitos para estudiar los fenómenos psíquicos presentes en el sujeto y en la cultura. En el presente trabajo se revisan las contribuciones de Freud al estudio de la función y la figura paterna, así como las posteriores aportaciones de Lacan. Ambas perspectivas constituyen la base teórica para analizar la función paterna en la *Odisea*.

El padre en la obra de Freud es fundamentalmente aquel del complejo de Edipo, un padre que despierta sentimientos ambivalentes en el hijo, odiado y temido a la vez que amado y anhelado. Lacan retoma la dialéctica edípica, pero coloca en el centro de la cuestión el deseo de la madre, quien posibilita el acceso del niño a lo simbólico a través del significante Nombre del Padre. Los mitos no sólo estructuran a la sociedad, sino al propio individuo; en ellos se depositan el pensamiento irracional y los conflictos fundamentales de la existencia humana. En la *Odisea*, obra de la mitología griega, encontramos la figura de Ulises, prototipo del padre ausente que añora el regreso a su hogar, pero también mantiene el deseo de aventura. En esta tesis analizamos su función como padre de Telémaco, su papel como hijo ante Zeus y Poseidón, y su retorno a Ítaca para recuperar su lugar en la familia.

El análisis de la función paterna en la *Odisea* nos muestra la imagen de un padre ausente, así como un sistema de dioses y padres despóticos y a la vez protectores. Esto indica que desde la antigüedad la figura del padre ha sido cuestionada, sin que por ello dejara de ejercer su función simbólica. La crisis actual está ubicada en la figura o imagen paterna, pero su función ha permanecido constante en la estructura psíquica y social, como los mitos en la cultura.

ABSTRACT

Since the beginning of psychoanalysis, Freud relied in the myths to study the psychic phenomena in the subject and in the culture. In this work are reviewed Freud's contributions to the study of the paternal function and figure, and the subsequent contributions of Lacan. Both perspectives establish the theoretical basis for analyzing the parental role in the Odyssey.

The father in Freud's work is essentially the one of Oedipus complex, a father who raises ambivalent feelings in the child, hated and feared as well as loved and cherished. Lacan returns to oedipal dialectic, but he places in the center of the issue the desire of the mother, she provides the child access to the symbolic through the significant Name of the Father. Myths not only structure the society, but also the individual himself; in them, the irrational thinking and the fundamental conflicts of human existence are deposited. In the Odyssey, the work of Greek mythology, we find the figure of Ulysses, the prototype of the absent father who wants to return home, but also keeps the desire for adventure. In this thesis we analyze the role of Ulysses as father of Telemachus, his role as son of Zeus and Poseidon, and his return to Ithaca to recover his place in the family.

The analysis of the parental role in the Odyssey shows us the image of an absent father, and a system of gods and parents despotic and protective at the same time. This indicates that since ancient times the father figure has been questioned, without ceasing to exercise their symbolic function. The current crisis is located in the paternal figure or image, but his function has remained constant in the psychic and social structure, as the myths in the culture.

INTRODUCCIÓN

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En el presente trabajo se analizarán las contribuciones de Freud al estudio de la función paterna, así como el posterior desarrollo del tema en la obra lacaniana. Ambas aportaciones constituirán la base teórica para analizar la función paterna en la *Odisea*, obra de la mitología griega en donde encontramos la figura de Ulises, también llamado Odiseo, un padre que se ausenta del hogar durante varios años.

Recurriremos a este mito para analizar la función del padre por dos razones: en primer lugar, desde sus orígenes la mitología ha servido para expresar la realidad social y psíquica de los humanos, y además, dentro del psicoanálisis se han utilizado los mitos para sustentar diversas teorías e ilustrar algunos de sus conceptos centrales, como el complejo de Edipo. La inclusión de los mitos en el psicoanálisis ha permitido mostrar que a pesar de los cambios propios de cada época, permanece una estructura en el psiquismo de la humanidad.

En ocasiones se ha definido a la mitología como una recopilación de mitos, pero su función es más profunda, ya que da cuenta del desarrollo espiritual de la humanidad. Freud reconocía la importancia de la mitología en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), y en una carta dirigida a Fliess le escribe:

¿Puedes imaginarte lo que son los mitos “endopsíquicos”? He ahí el último engendro de mis gestaciones mentales. La borrosa percepción interior del aparato psíquico propio estimula ilusiones de pensamiento que son naturalmente proyectadas hacia fuera, por lo común en el futuro y el más allá. La inmortalidad, la justa recompensa, la vida después de la muerte, son todas reflexiones de nuestra psique interior... psicomitología. (*Carta 78*, 12 de diciembre de 1897, p. 4)

En la historia de la humanidad ha sido común recurrir a los mitos para explicar aquello que sucede en la realidad y para lo cual la ciencia no tiene una explicación suficiente. En particular, se puede considerar a la mitología griega casi como universal, tanto por su difusión como por el modelo cultural que representa.

En el caso de la *Odisea*, ha sido la fuente de inspiración de varios autores, quienes han encontrado en la figura de Odiseo el prototipo del hombre que tras la emigración sólo anhela el regreso a su patria. Entre los libros inspirados en esta obra épica, encontramos *Ulises* (1922) de James Joyce, considerada la mejor novela inglesa del siglo XX, y más recientemente *El síndrome de Ulises* (2005) de Santiago Gamboa, reconocido escritor colombiano que en su libro describe el sufrimiento de los migrantes en París.

Pero Ulises no sólo representa un padre cuyo regreso es anhelado por su hijo Telémaco, sino que él mismo es un hijo que tuvo que superar múltiples acontecimientos adversos ligados a la relación que establece con las figuras paternas divinas, Zeus y Poseidón, que marcan su regreso a la patria. En este sentido, el psiquiatra Joseba Achotegui equipara las vicisitudes de Ulises con los síntomas que presentan las personas que emigran en situación extrema. En su libro *Emigrar en el siglo XXI: el síndrome de Ulises. Síndrome del emigrante con estrés crónico y múltiple* (2009) Achotegui se pregunta por qué si la migración es inherente al ser humano, ahora se ha convertido en un problema de salud mental.

En la *Odisea* encontramos una excelente ilustración de las características psíquicas de la relación entre padre e hijo. Así como sabemos que la función del padre es central en la constitución del sujeto psíquico y en la organización de la sociedad, en la *Odisea* también observamos su importancia dentro de la mitología griega y la ambivalencia característica de esta relación.

En la actualidad, es común escuchar acerca de la ausencia paterna y sus posibles consecuencias en el sujeto y en la sociedad. Sin embargo, en ocasiones se confunde la imagen con la función paterna, y es importante diferenciarlas para analizar de manera correcta las consecuencias de la ausencia paterna. Para el psicoanálisis, la función paterna no necesariamente tiene que ser ejercida por una figura paterna: el padre puede estar ausente física e incluso emocionalmente, pero su función puede ser ejercida a través de otra figura.

Desde el psicoanálisis lacaniano, la función paterna sólo es posible en la medida en que el significante Nombre-del-Padre se encuentra ubicado en la madre; sólo así se puede originar la autoridad paterna para el hijo. En otras palabras, para que el padre ocupe su lugar es indispensable que exista ese lugar en la madre: “para el hijo es necesario entonces el testimonio

de la palabra de la madre sobre el padre. Ninguna visión de la imagen del padre, por paterna que sea, puede suplirla” (Julien, 1990, p. 13).

De esta manera, la madre juega un papel fundamental en el ejercicio de la función paterna, ya que en ella debe existir tal significante. En la *Odisea* encontramos en Penélope a una madre que espera el retorno de su marido y que cuida celosamente el lugar del padre, para que Ulises pueda reivindicar su lugar como esposo y rey ante los demás pretendientes, a quienes ella ha sabido contener a través del engaño.

En su obra, Freud plantea la figura de un padre violento que genera en los hijos sentimientos ambivalentes, a la vez temido y odiado así como amado y anhelado. Un padre poderoso, omnipresente y avasallador, contra quien el hijo tiene que luchar para lograr identificarse con él después de una larga búsqueda. La interiorización del padre deviene en el establecimiento del superyó y le permite al hijo constituirse como sujeto.

En la mitología griega la figura del padre también juega un papel central, y posee características que determinan el destino tanto de los dioses como de los mortales. Odiseo es un padre con ciertas particularidades, de las cuales la más importante es su ausencia física, y a pesar de ello ejerce una gran influencia tanto en la vida de su hijo como de su esposa. Al mismo tiempo, él guarda una relación peculiar con las figuras paternas de Zeus y Poseidón, por quienes se encuentra atrapado e impedido para regresar a casa, pero paradójicamente gracias a ellos puede retornar a su hogar.

Telémaco, su hijo, se encuentra envuelto en una relación ambivalente con el fantasma de su padre: aunque añora su regreso, también sufre el inminente poder que Ulises ejerce aún desde la ausencia, ya que la madre no permite que otro ocupe su lugar. Tras la emigración del padre, el hijo es tentado a salir en su búsqueda y de esta manera logra identificarse con él y asumirse como un hombre que puede devenir padre.

El estudio de la *Odisea* nos permitirá analizar la manera en que se despliega la función paterna, pues en esta obra encontramos una figura paterna cuestionada por su ausencia pero ejerciendo su función simbólica. De igual manera, aunque la imagen del padre ha sido puesta en discusión

desde hace mucho tiempo, su función siempre ha sido esencial. Es indispensable diferenciar entre figura y función paterna para entender lo que actualmente se encuentra en crisis.

Para Roudinesco (2004), en la época moderna la figura del padre se ha visto deteriorada. La familia de la sociedad posindustrial se caracteriza por la irrupción de lo femenino y en consecuencia el cuestionamiento del poder patriarcal. La autora señala las dificultades de la familia para transmitir valores, en tanto que los cambios estructurales que ha sufrido tienden a la negación de la diferencia de los sexos: familias monoparentales, homoparentales, recompuestas, clonadas, generadas de manera artificial, y se pregunta:

En esas condiciones, ¿está el padre condenado a no desempeñar ya más que una función simbólica? ¿Debe obstinarse en vestir los oropeles del patriarca de antaño, como querrían los conservadores? ¿Debe, al contrario, transformarse en un educador benevolente, como anhelan los progresistas? (2004, p. 12)

El desorden provocado por la descomposición y recomposición de la familia cuestionan la necesidad de la figura del padre y desprestigian la imagen paterna. El lugar del padre en la dinámica familiar, otrora indispensable, aparece ahora cuestionado y sin duda estos cambios se reflejan tanto en la figura paterna como en la dinámica familiar. Pero el padre continua siendo el eje central de la constitución psíquica de los hijos, de su acceso a lo simbólico, sea o no encarnada esta función en el padre biológico. Por ello, a pesar de que en la actualidad es frecuente la ausencia de la figura de un padre, no se observa una carencia generalizada de orden paterno, de ley simbólica.

A través del análisis de la función paterna en la *Odisea* podremos indagar si la crisis de la figura paterna es propia de nuestra época, o bien, si se presenta desde siempre en la historia de la humanidad y cuáles son sus consecuencias.

Además, esta tesis pretende ser un acercamiento a uno de los fenómenos más importantes de los últimos años: el de la migración, representado también en el mito de Odiseo. Actualmente, tanto en Europa como en América se presenta el fenómeno de la emigración hacia países del primer mundo que ofrecen mejores condiciones de vida. Consecuencia cruel de la globalización, la marcada polarización de las clases sociales y la injusta repartición de la riqueza han generado un fenómeno de migración masiva que lamentablemente no sólo se refleja en lo económico,

sino también en la dinámica familiar: “Uno de los aspectos que mejor se hallan recogidos en la *Odisea* es el dolor de la familia del inmigrante en situación extrema. La familia de Ulises es una familia destrozada, rota, como tantas familias de inmigrantes que todos conocemos” (Achotegui, 2009, p. 146).

OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

El **objetivo general** de este trabajo es analizar la función paterna en la *Odisea* a partir de las aportaciones de Freud y Lacan al estudio de la figura y función del padre, y examinar si las modificaciones que la figura paterna ha sufrido como consecuencia de los avances de la sociedad han contribuido a su deterioro, o bien si su imagen ha estado siempre cuestionada.

Para lograrlo se plantean los siguientes **objetivos particulares**:

- Analizar las aportaciones de Freud al esclarecimiento de la función del padre en la constitución de la cultura.
- Indagar el desarrollo teórico de Lacan respecto a la formulación de la metáfora paterna y la función del padre.
- Teniendo como base las aportaciones de Freud y Lacan, analizar a partir del mito de Odiseo la importancia de la función del padre en la sociedad, diferenciándola de la figura paterna.

A pesar de los cambios que implica el avance de la humanidad, los conflictos internos de los humanos parecen seguir siendo los mismos. Examinar el desarrollo teórico del psicoanálisis acerca de la función del padre, desde el pensamiento de Freud y Lacan, nos permitirá apreciar que dicha función ha sido y continúa siendo central en la constitución del sujeto y en el desarrollo de la cultura.

Por su parte, el análisis del mito griego de Odiseo tiene una doble finalidad: por un lado ilustrar la figura de un padre que emigra y aún en ausencia instauro la función paterna, y por otro demostrar la vigencia de los mitos, que desde los inicios del psicoanálisis han servido para teorizar y comprender los fenómenos de la psique humana, pues comunican una parte de la realidad psíquica de los pueblos.

Para el desarrollo de esta investigación, es necesario plantear las siguientes **preguntas**:

- El padre del que habla Freud en su obra, ¿es un padre omnipresente al que los hijos necesitan matar para identificarse con él?
- En el planteamiento lacaniano, ¿se reduce la importancia del padre a una mera función simbólica?
- La figura mítica de Odiseo, como padre ausente físicamente, ¿puede ilustrar el proceso de instauración de la función paterna desde la ausencia?

La metodología a seguir será la investigación teórica: en este trabajo analizaré las aportaciones freudianas y lacanianas al estudio de la función del padre, así como las diferencias entre los planteamientos de ambos autores, para discutirlos a través de la *Odisea*.

RESUMEN GENERAL DE LA TESIS

CAPÍTULO 1

LA FUNCIÓN PATERNA EN LA *ODISEA*

En este capítulo se estudia la interpretación de los mitos en psicoanálisis, enfatizando que su inclusión se debe a la naturaleza de su objeto de estudio, la psique humana. Se diferencian los términos mito y mitología para posteriormente exponer las principales corrientes interpretativas y su influencia en el psicoanálisis. También se revisan algunas interpretaciones de la *Odisea* y la figura de Odiseo.

En este apartado se analiza el personaje de Ulises en cuanto a figura y función paterna, así como su relación con las figuras paternas de los dioses. Se ubicarán los principales pasajes de la obra griega en donde se puede identificar a Odiseo como figura paterna, como padre ausente y aventurero. Podemos distinguir al menos cuatro facetas de Odiseo que serán motivo de análisis en el presente trabajo: a) su deseo de aventura y su relación con Penélope; b) su papel como hijo ante Zeus y Poseidón; c) su función como padre de Telémaco; y d) a su regreso, la matanza de los pretendientes para recuperar su lugar como padre.

La *Odisea* ha sido estudiada desde diferentes puntos de vista, y ha servido de inspiración para distintas obras. En *Las criptas de la crítica. Veinte interpretaciones de la Odisea* (2008), Perpinyá muestra de manera metódica las numerosas posibilidades de interpretación de la *Odisea*, e ilustra cada una con un pasaje de la obra. De éstas, retomaremos sólo las interpretaciones psicológica, arquetípica y folclórica, estructuralista, feminista y la crítica cultural posmoderna, considerando que son las que nos pueden ayudar a plantear nuestra interpretación.

Por su parte, en su novela *El síndrome de Ulises* (2005), Santiago Gamboa narra las dificultades de un colombiano que viaja a París para convertirse en escritor. En su convivencia con otros migrantes se observa la solidaridad y la identificación, lo cual nos acerca a la realidad actual del fenómeno migratorio, en el que podemos observar dos grandes grupos: quienes emigran manera legal, y quienes lo han hecho por otras vías, y a partir de ahí sus historias serán muy distintas.

También revisaremos en qué consiste el *síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple* postulado por Joseba Achotegui, quien se ha dedicado a la investigación en el campo de la migración y salud mental desde 1982. En 2002, inspirado en la *Odisea*, Achotegui denominó como *síndrome de Ulises* a la sintomatología tanto psíquica como somática que presentan los migrantes como producto del estrés provocado por las vicisitudes que sortean en el trayecto y proceso de adaptación a la realidad del país al que emigran.

Finalmente se plantea la interpretación de la función paterna en la *Odisea* desde las aportaciones freudianas y lacanianas, para discutir si en la actualidad está en crisis la imagen o la función paterna.

CAPÍTULO 2

EL PADRE EN LA OBRA FREUDIANA

En el segundo capítulo retomaré aquellos trabajos de Freud en los que aborda la figura del padre y su función, desde los inicios del psicoanálisis y hasta el final de su obra. Esto nos permitirá entender cómo caracteriza Freud el complejo paterno, y de esa manera asentar las bases para interpretar la función paterna en la *Odisea*, y analizar si la imagen del padre ha estado siempre cuestionada o es algo propio de nuestros tiempos.

En un primer momento se estudia la presencia del padre en los historiales clínicos de Freud, ese padre pulsional del que Freud duda si es real o fantaseado. Posteriormente en los escritos antropológicos *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]) se analiza la construcción de Freud acerca del padre originario.

La construcción del mito del asesinato del padre ocupó a Freud durante varios años y constituye un eje teórico imprescindible para entender no sólo cómo se constituye psíquicamente un individuo, sino para comprender el origen y función de la cultura. Freud mantiene el asesinato del padre primordial en un nivel mítico, pues a pesar de los indicios que muestran la posibilidad de que así haya sucedido, también existen serios cuestionamientos acerca de la historicidad de tal hipótesis.

De acuerdo a Freud, si se presume el origen del sentimiento de culpa como resultado de agresiones sofocadas, la historia del parricidio queda reducida a una novela. Considerarlo como una historia verosímil es entender el sentimiento de culpa como resultado de haber hecho algo realmente injustificable. Para Freud, no se puede prescindir de la hipótesis de que el sentimiento de culpa de la humanidad descende del complejo de Edipo, el cual se adquirió por primera vez a raíz del asesinato del padre primordial.

CAPÍTULO 3

LA FUNCIÓN DEL PADRE. CONTRIBUCIONES DE LACAN

En la tercera parte se analizan las aportaciones de Lacan al esclarecimiento de la función paterna. Lacan recupera a Freud en cuanto a la importancia de la dialéctica edípica, pero la replantea colocando en el centro no el deseo del niño, sino el deseo de la madre. El posicionamiento del Nombre-del-Padre como el significante que debe existir en la madre para que el padre pueda ocupar su lugar, pone de manifiesto el papel que juegan el padre real, el padre simbólico y el padre imaginario.

La función paterna, junto con el ideal del yo, permiten comprender la importancia del complejo de Edipo como organizador del psiquismo, “que funciona como articulador entre la maduración genital y los distintos avatares por los que debe atravesar todo sujeto para asumir su sexualidad” (Schoffer, 2008, p. 71).

Los planteamientos teóricos de Freud y Lacan en torno a la función del padre no sólo parten de una conceptualización distinta, sino también de épocas diferentes. En Freud prevalece una visión fatalista, en el clima de una guerra devastadora, mientras que

Lacan, por el contrario, es hijo pleno del siglo, su pensamiento crece a la sombra del fenómeno nazi-fascista y madura cuando éste, en apariencia, ha concluido. Dentro de un marco semejante, la parodia, con su mezcla de elación y de amargura, era un camino casi inevitable para él. La parodia sucede a la tragedia, constata lo que ésta ha presentido. (Belinsky, 1991, p. 122)

CAPÍTULO 1

LA FUNCIÓN PATERNA EN LA *ODISEA*

1.1 LA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS EN PSICOANÁLISIS

Desde los inicios del psicoanálisis, Freud recurrió a los mitos para mostrar cómo determinados fenómenos psíquicos han estado presentes desde el origen la cultura. Los mitos dan estructura no sólo a la realidad de una sociedad, sino al individuo mismo.

En este apartado me propongo exponer la temática de esta investigación: los mitos utilizados en el psicoanálisis y la relevancia de la mitología para dicho método. Nuestro punto de partida será *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]) de Freud y sus comentarios sobre *Edipo rey* de Sófocles y la *Teogonía* de Hesíodo. Asimismo, en apartados ulteriores, analizaré la *Odisea* y su importancia en el psicoanálisis, particularmente en relación al tema de la función paterna. Siguiendo a Freud, partimos del supuesto de que los mitos, al igual que los sueños, aportan información valiosa sobre el sujeto y la cultura por su contenido simbólico.

1.1.1 ALGUNAS PUNTUALIZACIONES SOBRE LAS DEFINICIONES DE MITO Y MITOLOGÍA

El mito es importante no por su verosimilitud, sino porque en él se han depositado partes irracionales del pensamiento. En estos relatos podemos identificar los conflictos internos fundamentales de la existencia humana que persisten a través de las distintas épocas. La mitología nos da cuenta de la historia espiritual de la sociedad.

Para adentrarnos en la interpretación psicoanalítica de los mitos, es necesario retomar algunas definiciones de *mito* y *mitología*, términos que erróneamente se han llegado a utilizar como sinónimos. La mitología es considerada por algunos como una recopilación de mitos. Sin embargo, su significado es más profundo, ya que capta aquellos sucesos comunes en los hombres a través de las diferentes épocas; de ahí que, a pesar de la antigüedad de la mitología griega, ésta siga teniendo vigencia para explicar algunos fenómenos de nuestra cultura actual.

Para algunos autores, la mitología griega es importante porque da cuenta de la historia espiritual de la humanidad. Se trata de un “conjunto de relatos maravillosos y de leyendas de toda índole cuyos textos y monumentos representados nos muestran que circularon en los países de lengua griega”. (Grimal, 1953, p. 9)

Para Kirk, recurrir a la etimología no es suficiente, ya que esto ha contribuido a la vulgarización en el uso del término: “La palabra «mitología» puede resultar confusa en nuestra lengua, pues puede denotar tanto el estudio de los mitos como su contenido o una serie determinada de mitos” (1970, p. 25).

Ferry se pregunta por qué tendríamos que interesarnos hoy en día por los mitos griegos y cuál es su sentido profundo, más allá de considerarlos simplemente una serie de relatos literarios. Afirma que la mitología griega “en realidad constituye el corazón de la sabiduría antigua, el origen primero de lo que pronto la gran tradición de la filosofía griega desarrollará bajo una forma conceptual con vistas a definir los límites de una vida próspera para nosotros los mortales” (2008, p. 11).

En cuanto a la definición de *mito*, Grimal puntualiza:

Se ha convenido en llamar «mito», en sentido estricto, a una narración que se refiere a un orden del mundo anterior al mundo actual, y destinada no a explicar una particularidad local y limitada —éste es el cometido de la sencilla «leyenda etiológica»—, sino una ley orgánica de la naturaleza de las cosas. (1979, p. XV)

Los mitos retratan la realidad psíquica de los pueblos, pues a pesar de los cambios que implican las distintas épocas, hay algo que prevalece en el sujeto, y por ende, algo que sostiene y funda la cultura, es decir, la estructura.

El mito no tiene la finalidad de ser creíble, de parecer lógico o adecuado, sino que se han depositado en él partes irracionales del pensamiento humano, de manera que no se le juzga verosímil, sino que se integra en todas las actividades del espíritu: “El mito se opone al *logos* como la fantasía a la razón, como la palabra que narra a la que muestra. *Logos* y *mythos* son las dos mitades del lenguaje, dos funciones igualmente fundamentales de la vida del espíritu” (Grimal, 1953, p. 10).

Kirk (1974) identifica al menos cinco teorías respecto al mito. La primera refiere que todos los mitos son naturales porque hacen referencia a fenómenos meteorológicos y cosmogónicos. La segunda gira en torno a la etimología, ya que sostiene que éstos muestran una causa o explicación de algo que se presenta en el mundo real. La tercera teoría resalta la finalidad práctica de los

mitos, pues evidencian costumbres, instituciones o creencias. La cuarta reconoce su función creativa, porque reconstruyen la Edad de Oro al rehacerse y revivirse en sus repeticiones. Y por último, la quinta teoría ubica el origen de los mitos en rituales primitivos. Cada una de las teorías puede aplicarse a la interpretación de algunos de estos relatos; sin embargo, no pueden generalizarse, puesto que todas han hecho importantes aportaciones a la discusión teórica sobre la naturaleza y significado de los mitos.

1.1.2 CORRIENTES DE INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS

En el intento por develar el significado de los mitos se han desarrollado distintas corrientes interpretativas. Los alegoristas propusieron explicaciones concretas que fundaron la tendencia hermenéutica. Los evemeristas afirmaban que los dioses míticos eran personajes históricos mal recordados, engrandecidos por la fantasía. Los simbolistas sostenían que los mitos poseen otro tipo de lenguaje que da cuenta de las partes del mundo y de la vida que no son comprensibles a través del lenguaje común. Para el funcionalismo, la labor más importante de los mitos es la social, mientras que el estructuralismo se centra en el análisis del discurso mítico.

Los primeros filósofos, desde un nuevo método apegado al *logos*, estaban obligados a encontrar explicaciones sobre los mismos fenómenos de los que hablaban los mitos, pero a través de explicaciones racionalistas. Desde este punto de vista, se les exigía cuestionar la veracidad de los relatos, así que analizaban su significado desde la superficie. Su método denominado alegorismo, con sentido profundo y alcance filosófico, develaba mensajes que se escondían tras la inocente apariencia del mito. Estas explicaciones eran realistas pero superficiales. Sin embargo, este primer método interpretativo es importante pues:

Fundada en el principio de la alegoría se despliega una sutil hermenéutica que busca el sentido simbólico de las figuras y los actos narrados en el mito para traducirlo en un plano más abstracto. Así el mito queda visto como un lenguaje cifrado que cela un saber profundo que hay que interpretar y descifrar. (García Gual, 2005, p. 169)

Surgió después otra teoría sobre la interpretación de los mitos, el evemerismo, que sostenía que los dioses míticos no eran otra cosa que personajes históricos de un pasado mal recordado que se habían magnificado debido a una tradición fantástica. Esta interpretación contribuyó a la expansión del cristianismo, ya que con sus explicaciones se objetaba la creencia en dioses considerados “paganos”.

Según Vernant (1974), en el siglo XX se ubican al menos tres teorías que intentan ofrecer una interpretación de los mitos: el simbolismo, el funcionalismo y el estructuralismo.

Los simbolistas revalorizaron el significado de los mitos, al considerar que éstos poseían otro tipo de lenguaje, lleno de símbolos e imágenes que le dan su carácter de emotivo y colectivo.; desde esta perspectiva, con el mito se busca expresar, conocer y sentir aquellas partes del mundo y de la vida que no son comprensibles a través del lenguaje común. En dicha línea interpretativa se ubican autores como Freud, Jung, Rank y Campbell.

Para el funcionalismo, el sentido del mito consiste en fundamentar los usos tradicionales y las normas de convivencia, pues los presentan a través de una narración que los justifica. Desde esta óptica, la función más importante de los mitos es la significación social, por encima de la espiritual o la intelectual. Su principal representante es Malinowski. Algunos estudiosos modernos optaron por un punto de vista intermedio entre el funcionalismo y el simbolismo, como Vernant y Kirk.

Por su parte, Claude Lévi-Strauss introdujo en la mitología el método del análisis estructural. Dicho autor observa en el mito una estructura narrativa que puede analizarse sintagmática y paradigmáticamente, al descomponer el relato mítico en secuencias mínimas a las que denomina mitemas. El análisis de estos últimos revela un sentido explícito y manifiesto del mito; pero sobre todo, devela un sentido más profundo que apunta al código mítico.

Para el antropólogo francés, se trata de buscar elementos invariables en fenómenos que presentan diferencias superficiales: al desentrañar aquello que los mitos tienen en común, se accede a un lenguaje hasta entonces oculto. En este sentido, más allá del discurso que narran los mitos, habrá que encontrar los elementos que se repiten para poder descifrar su significado:

Las historias de carácter mitológico son, o lo parecen, arbitrarias, sin significado, absurdas, pero a pesar de todo diríase que reaparecen un poco en todas partes. Una creación «fantasiosa» de la mente en un determinado lugar debería ser única –uno no esperaría encontrar la misma creación en un lugar completamente diferente. (Lévi-Strauss, 1978, p. 33)

El método estructuralista pretendía encontrar el significado –generalmente inconsciente– de los mitos, es decir, se buscaba traducirlos a un lenguaje diferente a partir del orden que presentaban. Al respecto García Gual señala:

La influencia de Lévi-Strauss ha hecho que la atención de los estudiosos se centre en el análisis de los relatos míticos, en la sintaxis y en la semántica de los mismos dejando de lado las especulaciones sobre la turbia psicología mitopoética de los primitivos y el acopio de símbolos eternos de una fantasía colectiva. (1999, p. 236)

De acuerdo a la teoría estructural de Lévi-Strauss, los mitos se refieren principalmente a problemas y contradicciones presentes en la sociedad, más que en la psique individual. Desde su punto de vista, los mitos y la sociedad son productos de la mente. Sin embargo, sus intrincados análisis llevaron a Kirk a opinar que: “El antropólogo francés Claude Lévi-Strauss ha avanzado una teoría estructural nueva de especial valor; pero su opacidad aplazará probablemente la aclaración esencial de problemas y definiciones básicos” (1974, p. 20).

La aplicación del método lingüístico a los mitos generó ciertas ambigüedades y confusiones, pues pretendía que la estructura del mito fuera el vehículo para llegar al significado de éste, dejando de lado aspectos importantes como los contenidos manifiestos y las relaciones que mantienen los mitos entre sí, reduciendo el significado a su estructura. Por otra parte, la influencia del método estructuralista es indiscutible para la interpretación de mitos; sin embargo, resulta difícil dejar de lado las interpretaciones funcionalistas y simbolistas; es por ello que en la actualidad se observa en la investigación una tendencia al eclecticismo.

Para el desarrollo de este trabajo es necesario tener en cuenta las aportaciones de dichas corrientes interpretativas, pues todas ellas nos ofrecen provechosas lecturas que develan los significados de los mitos, y así nos permiten acceder a una parte de la historia espiritual de la humanidad. Sin duda, es innegable la riqueza de éstos:

Es posible que los mitos posean un significado en su propia estructura, que inconscientemente puede que represente elementos estructurales de la propia sociedad en la que se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos. Pueden también reflejar ciertas preocupaciones humanas específicas, que incluyen las que las contradicciones entre los instintos, los deseos y las inmovibles realidades de la naturaleza y la sociedad pueden producir. (Kirk, 1970, p. 307)

Después de este recorrido teórico, podemos afirmar que cada aspecto resaltado por las distintas interpretaciones es importante y no excluye a los demás, ya que “la posición a la que hemos llegado es que los mitos son, por un lado, buenas historias y, por otro, portadores de mensajes importantes sobre la vida en general y la vida en sociedad en particular” (Kirk, 1974, p. 31).

Por lo revisado en este apartado, es pertinente considerar al mito: “un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano” (García Gual, 1992, p. 18). Nos atrevemos a decir que algunos de esos relatos tradicionales encuentran una muy actual aplicación a la realidad social, ya que nos auxilian en la comprensión de la naturaleza humana.

1.1.2.1 LOS MITOS COMO REFLEJO DEL PSIQUISMO

La interpretación de los mitos como productos de la psique hace referencia a los sentimientos del individuo. Se identifican dos grandes corrientes al respecto: una sostiene que los mitos tienen un efecto catártico (liberación de afectos); la otra equipara su función a la de los sueños, es decir, como realizaciones de deseos.

Por la naturaleza de su objeto, el psicoanálisis considera necesario incluir en su discurso narraciones y mitos que permitan hacer inferencias y construcciones respecto a determinadas partes de la historia de un sujeto o de una sociedad. De la misma manera que es muy complejo aclarar hasta qué punto el inconsciente es producto de la realidad objetiva o de la realidad interna del sujeto, también es complejo precisar dónde termina el mito y dónde comienza la historia.

El psicoanálisis se ha caracterizado por intentar develar las motivaciones inconscientes de la conducta humana, aquello a lo que es difícil acceder pero se encuentra latente. En este sentido, Grimal reconoce que “no es sino con los filósofos, cuando el razonamiento ha alcanzado su límite, que se recurre al mito como a un modo de conocimiento susceptible de descubrir lo incognoscible” (1953, p. 13).

El creador del psicoanálisis se dedicó a investigar los factores inconscientes que determinan el actuar humano, lo que permanece incognoscible pero que nos demuestra su existencia a través de manifestaciones como los sueños, lapsus y actos fallidos; y en la clínica psicoanalítica, mediante la asociación libre. En su búsqueda por develar tales elementos, Freud encontró

ciertos aspectos y vivencias comunes en los seres humanos que le permitieron elaborar su teorización acerca del desarrollo normal y patológico, encontrando que la naturaleza de las relaciones entre padres e hijos determinaba la personalidad de estos últimos.

Los descubrimientos clínicos freudianos fueron acompañados de relatos mitológicos, como *Edipo rey* de Sófocles y la *Teogonía* de Hesíodo, para mostrar la universalidad de las vivencias y, por tanto, de los conceptos planteados por el psicoanálisis. A través de dichos relatos se puso de manifiesto que, para la estructuración psíquica, la necesidad de la castración ha estado presente desde el origen de la civilización. Es decir, la figura y la función paterna han sido y siguen siendo fundamentales para la estructuración del sujeto y de la sociedad.

Los mitos también se han interpretado como productos de la psique; así, se pretende encontrar en la psique individual la realidad fundamental de éstos. Desde esta interpretación, la referencia fundamental de estos relatos no se ubica en la naturaleza, la realidad, las creencias o los rituales, sino en los sentimientos del individuo. Sin embargo, estos razonamientos no son ampliamente aceptados por los estudiosos de los mitos, pues se considera que simplifican los diversos significados que posee el mito.

Dentro de la interpretación de los mitos como productos de la psique, existen al menos dos vertientes. La primera considera que los mitos tienen una función catártica, similar a la idea aristotélica de que asistir a un drama trágico proporciona una liberación de compasión y miedo. Es decir, en los mitos se manifestarían ciertos afectos que se encuentran presentes en todos los seres humanos. Por ejemplo, el mito de Edipo permite la liberación de los deseos incestuosos hacia los padres, lo que contribuye a la disminución de la angustia; en términos analíticos diríamos que verbalizar los afectos permite que éstos no se lleven al acto. En el mismo sentido, Tiresias, el famoso adivino ciego, representaría una de las frustraciones más importantes del ser humano: se trata de un profeta quien, a pesar de conocer el futuro, no puede hacer nada para evitarlo.

Una segunda vertiente sostiene que la función de los mitos es equiparable a la de los sueños: expresan la fantasía de realización de un deseo. Aquí sobresalen las teorías de Sigmund Freud y Carl Jung. Como ejemplo podemos mencionar a Prometeo, quien burla la inteligencia suprema de Zeus y se convierte en benefactor de los humanos; así, realiza el sueño del hijo que pretende

ser superior al padre, aunque por ello sea castigado. En cuanto a Narciso, el oráculo le había advertido que viviría largo tiempo, siempre y cuando no llegara a conocerse o verse a sí mismo; sin embargo, el joven descubre su bella imagen en un estanque y ya no le interesa otra cosa que admirarse: “Como no se saciaba nunca de contemplarse, Narciso dejó de correr, de comer, de distraerse en el claro espejo, cada vez más escuálido, hasta desfallecer y morir” (García Gual, 2003, p. 123). El retraimiento que lo lleva a la desconexión del mundo y, por último, a la muerte, no es otra cosa que el deseo de conocerse a sí mismo lo suficiente.

En el mito, al igual que en el sueño, existe un trabajo de interpretación ligado a dos figuras retóricas: la metáfora (condensación) y la metonimia (desplazamiento). Entendida desde el psicoanálisis lacaniano, la metonimia es el desplazamiento de un significante a otro significante. La metáfora, por su parte, es la condensación de metonimias.

Al igual que en la interpretación de los sueños, en los mitos se deben analizar los procesos de condensación y desplazamiento, ya que como hechos o relatos aislados carecerían de todo significado. Al respecto, Freud advierte del riesgo de generalizar el significado de los simbolismos encontrados en los sueños, pues si bien es meritorio tratar de hacer una compilación de los significados, éstos dependerán del lenguaje y el contexto. Sobre la tentación de hacer un libro de significados de los sueños señala:

Este simbolismo no pertenece en propiedad al sueño, sino al representar inconsciente, en especial del pueblo; y más completo que en el sueño lo hallaremos en el folklore, en los mitos, las sagas y giros idiomáticos, en la sabiduría del refranero y en los chistes que circulan en un pueblo. (Freud, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], p. 357)

En *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), a través de la mitología, Freud estudia lo referente a las relaciones familiares de las sociedades antiguas. Uno de los ejemplos que aborda es la historia de Crono, quien devoraba a sus hijos, hasta que uno de ellos, Zeus, lo destrona, para así iniciar una sociedad en la que existió cierto equilibrio de poderes. Esta idea inicial dará pauta para el planteamiento posterior del mito de la horda primitiva en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]).

La *Teogonía* (s. VII o VIII a. C.) de Hesíodo es una obra de singular importancia, pues expone una de las versiones más remotas sobre el origen del cosmos, en específico, sobre el origen y linaje

de los dioses. En ella se relata que Gea dio a luz a Urano, y luego ambos concibieron varios hijos, entre ellos a Crono, el más astuto y temible de los herederos, lleno de odio hacia su vigoroso padre:

Pues bien, cuantos nacieron de Gea y Urano, los más terribles de los hijos, estaban irritados con su padre desde el comienzo, pues cada vez que iba a nacer uno de éstos, Urano los ocultaba en el seno de Gea, sin dejarlos salir, y se complacía en su mala acción. (Hesíodo, s. VII o VIII a.C., p. 36)

La opresión que Urano ejercía en Gea hizo que ésta ideara, junto con su hijo Crono, el modo de terminar con el autoritarismo de su cónyuge. Fue Gea quien construyó la afilada hoz con la que Crono castraría a su padre mientras yacía en el lecho con ella. Paradójicamente, Crono repitió el esquema despótico y autoritario, provocando en sus descendientes el mismo odio e indignación hacia él.

De la unión de Rea y Crono nacieron varios hijos, a quienes Crono devoraba para que no se cumpliese la profecía que afirmaba que uno de ellos lo destronaría. Pero a Zeus su madre lo escondió en la isla de Creta, para que no fuera devorado, y posteriormente encabezó una lucha en la que logró destronar a su padre.

Este relato nos muestra que la lucha entre padre e hijos es el resultado del ejercicio autoritario y despótico del padre, lo que provoca que en un momento determinado los hijos se unan para derrocarlo y ejercer su propia autoridad. Queda claro que si repiten el esquema de dominio sufrirán el mismo destino que el padre. El oráculo le había profetizado a Crono que sería destronado por uno de sus hijos, tal como él había destronado a su propio padre (Urano). Es Zeus quien logra salvarse y, gracias a la distribución de poderes que realiza al liberar a sus hermanos devorados, es nombrado padre de los dioses y de los humanos.

Con la *Teogonía*, Freud muestra cómo la naturaleza de las relaciones familiares que observaba en los relatos de sus pacientes era muy parecida a los relatos antiguos. De esa manera propone la universalización de ciertas vivencias y afectos, mostrando que existe una esencia que ha estado presente siempre en los seres humanos y que los mitos griegos, de alguna manera, se han encargado de resguardar.

El psicoanálisis, desde sus inicios, ha utilizado mitos para ilustrar algunas de sus propuestas teóricas centrales y plantear su universalización, como en el caso del complejo de Edipo. Aunque esta conceptualización se enuncia como tal en *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910), ya en *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]) Freud introducía la idea de que los niños tienen deseos amorosos y hostiles hacia sus progenitores.

Así, Freud pone de manifiesto la pugna entre el padre y el hijo por el amor de la madre, conflicto que observa en el mito de Edipo, personaje destinado a matar a su padre y desposar a su madre. Debido a esta fatalidad, anunciada por el oráculo, el niño es entregado a otro reino, intentando evitar el presagio. Ya en la adultez, dudoso de su origen, Edipo consulta al oráculo, quien le informa su trágico destino. Al creer que sus padres eran aquellos con quienes había crecido, huye de su reino. En el camino mata en una disputa al rey Layo, sin saber que era su verdadero padre. Al llegar a Tebas, resuelve el enigma de la esfinge y, en recompensa, el pueblo tebano lo elige rey, así desposa a la reina Yocasta (su madre). Juntos engendran a cuatro hijos. Años después y por motivo de una peste en el reino, Edipo consulta al oráculo. Al descubrir que él es el asesino de su padre y que Yocasta es su madre, ciega sus ojos y huye de su patria.

Este relato permitió a Freud proponer la universalización de los sentimientos hostiles que el niño desarrolla hacia el padre en la pugna por el amor de la madre. El deseo de poseerla será contenido por la presencia de un progenitor que generará sentimientos ambivalentes en el hijo: por un lado es temido y odiado, pero también es anhelado.

La teorización acerca del complejo de Edipo provocó innumerables críticas de diversa naturaleza. Para los estudiosos de los mitos como Kirk:

Freud se sirvió del mito de Edipo para procurarse una denominación para una condición compleja que él creía haber detectado en sus pacientes vieneses. Se trató de una obvia elección unilateral, ya que Edipo, en las narraciones míticas, mató a su padre y se casó con su madre. Pero lo hizo accidentalmente (o según el decreto divino) y no hay ningún indicio, ni siquiera en el *Edipo rey* de Sófocles (versos 980-982), de que estuviera respondiendo a algún deseo inconsciente o ejemplificando una tendencia universal. (1974, p. 76)

En la crítica de Kirk observamos una interpretación inexacta de las motivaciones que provocan la conducta del ser humano, pues éstas no son producto de la voluntad y tampoco son accesibles a

la conciencia, porque resultan intolerables; por eso se manifiestan a través de los sueños y, en este caso, en los mitos. El relato mítico sirvió a Freud para fundamentar que los deseos de destrucción del padre y amorosos hacia la madre han estado siempre presentes como parte del desarrollo psíquico de los sujetos. Además, el mito nos muestra cómo nadie puede escapar a su destino ni a las terribles consecuencias que trae consigo la concreción de sus deseos.

En el complejo de Edipo, Freud conceptualizó los deseos amorosos y hostiles que el niño presenta hacia sus padres como parte del desarrollo y la estructuración psíquica de todo sujeto, a través de las prohibiciones fundamentales: el incesto y el parricidio. El mito, al igual que el sueño, posee contenidos simbólicos que expresan el cumplimiento de deseos: “En Edipo, como en el sueño, la fantasía del deseo infantil subterráneo es traída a la luz y realizada” (Freud, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], p. 273). Como explica Kirk:

Es probable, por poner un ejemplo, que muchos mitos sean *simbólicos*, por el hecho de que representan una actitud o una preocupación oculta indirectamente, por medio de acciones concretas en una esfera abiertamente diferente; y veremos que su carácter fantástico depende con frecuencia de su *dislocación* de las conexiones cotidianas, un proceso que se presenta cercano a lo que Freud llamó «desplazamiento». (1974, p. 74)

El conflicto presente en la relación padre e hijo es develado en la mitología griega. En la medida en que el poder del padre se vuelve absoluto, el hijo tendrá que situarse como su enemigo y emprender la lucha para ocupar su lugar: “Las oscuras noticias que de los tiempos primordiales de la sociedad humana han llegado a nosotros en la mitología y las sagas nos transmiten una triste idea del despotismo del padre y de la inmisericordia con que usó de él” (Freud, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], pp. 265-266).

La función paterna es el eje sobre el cual el sujeto y por ende la familia se estructuran. Esto se aplica tanto a las sociedades antiguas como a las actuales. Si se afirma que los mitos y sus significados se encuentran vigentes, ¿no son el equilibrio de poderes y, por tanto, la distribución equitativa de la riqueza los sueños de la sociedad? El padre, otrora respetado, es ahora cuestionado por el ejercicio autoritario del poder, y tal como la mitología y el psicoanálisis lo previeron, su muerte es la única manera de ocupar su lugar y obtener su poder.

En este sentido, Roudinesco señala que a partir del cuestionamiento y declinación del poder patriarcal, “se puso en marcha un proceso de emancipación que permitió a las mujeres afirmar su diferencia, a los niños ser considerados sujetos y a los «invertidos» normalizarse” (2004, pp. 11-12). Al mismo tiempo resalta la influencia que Freud tuvo en tal cuestionamiento al recuperar la historia de Hamlet y Edipo: el deterioro de la imagen paterna no había comenzado en nuestros tiempos, pues desde la mitología griega observamos el perfil de un padre tirano, despótico, devorador y cruel. Freud revisita esta imagen al caracterizar la ambivalencia del complejo paterno.

El fundador del psicoanálisis reconocía la necesidad de encontrar un término para nombrar esas manifestaciones del ser humano que emanan de su mundo interno y dan cuenta de la realidad en que se encuentra, aquello que lo angustia, que es parte del sujeto pero que desconoce su origen. En la *Carta 78* dirigida a Fliess el 12 de diciembre de 1897, Freud le escribe:

¿Puedes imaginarte lo que son los mitos “endopsíquicos”? He ahí el último engendro de mis gestaciones mentales. La borrosa percepción interior del aparato psíquico propio estimula ilusiones de pensamiento que son naturalmente proyectadas hacia fuera, por lo común en el futuro y el más allá. La inmortalidad, la justa recompensa, la vida después de la muerte, son todas reflexiones de nuestra psique interior... psicomitología. (p. 4)

Los mitos han sido utilizados para explicar lo que sucede en la realidad, sustituyendo, en ocasiones, las explicaciones que no se pueden encontrar desde la ciencia. La mitología griega en especial es casi universal, tanto por su difusión como por el modelo cultural que representa. La tradición oral de la antigua Grecia permitió la transmisión de sus ideas acerca del significado de fenómenos naturales, sociales, políticos, religiosos, artísticos, culturales y psicológicos. Estos valiosos relatos han sido una importante fuente de información para el estudio de dicha cultura.

La *Odisea* fue una particular fuente de inspiración para varios autores, quienes, fascinados por la figura de Odiseo, encontraron en éste el prototipo del hombre que, tras la emigración, sólo anhela el regreso a su patria. Por ejemplo, en el *Ulises* de James Joyce (1922), considerada una de las mejores novelas del siglo XX en lengua inglesa, observamos el simbolismo épico inspirado en la *Odisea* y la importancia que el autor otorga a la palabra interna.

En *Las criptas de la crítica. Veinte interpretaciones de la Odisea* (2008), Perpinyá muestra de manera rigurosa las diferentes posibilidades de interpretación que ofrece la obra, desde la crítica filológica hasta la crítica cultural posmoderna. Por su parte, Joseba Achotegui describe en su libro *El síndrome de Ulises. Síndrome del inmigrante con estrés crónico y multiple. Emigrar en el siglo XXI* (2009) las investigaciones e intervenciones en el campo de la salud mental y la migración que lo llevaron a la construcción del mencionado síndrome, inspirado en las aventuras forzadas que sufrió Odiseo. Basándose tanto en la *Odisea* como en la descripción del síndrome, el colombiano Santiago Gamboa publicó una novela titulada *El síndrome de Ulises* (2005), en la que narra las vicisitudes de los inmigrantes en París.

El personaje de Ulises ha generado diversas interpretaciones y ha inspirado distintas obras en las que se resaltan varios aspectos de su personalidad. Es una figura que no sólo aparece como un padre cuyo regreso es anhelado por su hijo Telémaco, sino que él mismo aparece también como hijo. Además, como se verá más adelante, muchas de las dificultades que marcan su regreso a la patria se encuentran ligadas a la relación que establece con las figuras paternas divinas: Zeus y Poseidón.

La mitología griega ha sido particularmente atractiva para varios autores porque mantiene un orden excepcional y porque hace referencia a asuntos familiares de una manera muy sencilla. Por esta razón el psicoanálisis la ha utilizado para ilustrar profundas teorizaciones sobre la vida psíquica de los sujetos. En este sentido, el mito no es significativo por la veracidad de lo que narra, sino por la capacidad anacrónica que posee para dar cuenta de la vida anímica de la sociedad a través de las distintas épocas: “Para algunos psicoanalistas, los mitos cuentan en su figurado y dramático lenguaje los conflictos, temores y esperanzas del alma humana, y son algo así como los sueños de un alma colectiva” (García Gual, 1992, p. 172).

Para el psicoanálisis, los mitos son una manera de expresar el subconsciente de los pueblos antiguos, cuyos contenidos se conservan y repiten en las distintas épocas. Cada época parece marcada por un personaje mítico en especial; Edipo ha sido quien mejor ha personificado los anhelos de los humanos, por transgredir la ley y el orden, aun cuando sea desde la fantasía.

La mitología ha sido muy importante para la comprensión de la cultura y del psicoanálisis. Los mitos están vivos; pueden cambiar y resignificarse a lo largo de la historia, pero no desaparece el

fondo mitológico en la sociedad ni en el sujeto. Asimismo, se puede afirmar que los contenidos míticos en el sujeto y su estructuración permiten entender los padecimientos actuales tanto de la sociedad como de los individuos.

Y así como Edipo marcó una civilización fálica, nos encontramos ahora frente a una sociedad que parece identificarse más con la figura de Narciso, absorto en la contemplación de sí, el sujeto actual que cada vez se concentra más en la obtención de su propio beneficio y renuncia a la lucha por los ideales colectivos. Lipovetsky menciona al respecto:

A cada generación le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica o legendaria que reinterpreta en función del problema del momento: Edipo como emblema universal, Prometeo, Fausto o Sísifo como espejos de la condición moderna. Hoy Narciso es, a los ojos de un importante número de investigadores, en especial americanos, el símbolo de nuestro tiempo. (1983, p. 49)

Probablemente Odiseo también sea una figura emblemática de la sociedad actual, pues si bien el ser humano siempre ha sido emigrante, pareciera que ahora esto conlleva más complicaciones de salud mental, quizá por las condiciones adversas en que generalmente se emigra. Pero Odiseo no sólo representa al navegante aventurero, sino al padre ausente, al esposo anhelado que tendrá que luchar para recuperar su lugar al retornar.

1.2 EL PADRE EN LA MITOLOGÍA GRIEGA

La presencia del padre es central en la mitología griega, en su organización y funcionamiento. La familia olímpica posee una estructura patriarcal con peculiares relaciones entre padres e hijos que ilustran los planteamientos freudianos y lacanianos en relación a la figura y función paterna.

Como se ha mencionado, la mitología griega ha sido una de las más importantes para la cultura occidental, y se ha convertido en un referente universal para aproximarse a los mitos como relatos antiguos, al tiempo que ofrece la oportunidad de reflexionar acerca de su significado. Las diferentes corrientes de interpretación mitológica nos dan la oportunidad de examinar los rasgos más importantes de los dioses y héroes griegos. Al revisar estas interpretaciones, nos damos cuenta de que no sólo reflejan la realidad social y psíquica de entonces, sino que explican algunos fenómenos actuales.

Los mitos tratan de seres extraordinarios, más que de humanos; sin embargo reflejan con claridad el orden de las cosas y de la vida humana, pues se ocupan de temas que han constituido (y siguen constituyendo) el pensamiento: origen, orden y muerte. Como señala García Gual:

Hay unos temas esencialmente míticos, los que se refieren al comienzo de las cosas: la cosmogonía y la teogonía, y los que se refieren al final de todo, al más allá de la muerte y del tiempo terrestre: la escatología. Pero los mitos explican también la causa de muchos usos y costumbres, de más o menos importancia, que son de interés colectivo. (1999, p. 19)

Los mitos ilustran ciertos fenómenos psíquicos que se observan tanto en la antigüedad como en nuestros tiempos, por eso el psicoanálisis los ha utilizado en diversas construcciones teóricas. Freud comenzó esta valiosa práctica, al retomar el mito de Edipo para mostrar la universalidad de las características del complejo paterno y, por tanto, la estructuración del superyó.

En la mitología griega la presencia del padre es fundamental tanto para su organización como para su funcionamiento. La familia olímpica posee una estructura evidentemente patriarcal, y en ella se observan peculiares relaciones entre padres e hijos que quizá nos ayuden a ilustrar aquello que desde el psicoanálisis freudiano y lacaniano se plantea en relación de la figura y de la función paterna. En los siguientes capítulos haremos un recorrido por las aportaciones de ambos autores a este tema.

Todos los mitos son relatos que evocan, cargados de emotividad, un pasado prestigioso de dioses y de héroes, más que de hombres. Y, por lo tanto, es un pretérito que trasciende: “Por eso los relatos míticos tienen un elevado componente simbólico: abundan en símbolos y tratan de evocar un complemento ausente de esta realidad que tenemos ante nuestros sentidos” (García Gual, 1992, p. 23).

Es justamente por ese simbolismo que los mitos pueden ilustrar contenidos –también simbólicos– que el psicoanálisis encuentra en los fenómenos psíquicos. Si la mitología griega gira en torno a la figura de Zeus padre, para el psicoanálisis, tanto freudiano como lacaniano, la función del padre es esencial en el advenimiento del sujeto.

En dicha mitología el padre juega un papel determinante no por su función progenitora, sino por su ejercicio de autoridad patriarcal, como explica García Gual:

La familia divina constituye un principio de organización, de tipo patriarcal, y el dios supremo, Zeus, conserva su título decisivo de «Padre de los dioses y los hombres», que dice a las claras que es el cabeza de familia, no tanto en cuanto a la sangre, sino en cuanto a su papel de señor y jefe de la organización familiar. (1992, p. 59)

El origen de Zeus nos remite a la función del padre dentro del psicoanálisis, pues después de luchar como hijo contra la castración, logra convertirse en progenitor también: “Es una figura compleja que se perfila como Padre de dioses y hombres y dispensador de la Justicia, tras haber conquistado la soberanía destronando a Crono y venciendo a los Titanes y al monstruo Tifón” (García Gual, 1992, p. 63).

En el apartado anterior se hizo referencia a la manera en que Crono destrona a su padre (Urano) liberando del sometimiento a su madre Gea y a sus hermanos. De igual manera, Crono es destronado por Zeus, pues habiendo ocupado el lugar del padre, se había convertido en un padre violento: “en dos ocasiones, el más joven de los dioses, el nacido en último lugar en cada generación, es quien conquista la preeminencia: Crono, el benjamín de los Titanes, y Zeus, el benjamín de los Crónidas”. (Grimal, *La mitología griega*, 1953, p. 32). Ambos eventos contienen violencia; sin embargo, a Urano se le arrebató el poder a través de la castración; mientras en el segundo caso, Zeus se alía a sus hermanos y, tras diez años de guerra, logran derrotar a Crono.

En *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), Freud señala que probablemente había sido el hijo menor –el preferido de la madre y a quien ella misma había protegido de los celos paternos– el que se habría convertido en el sucesor del padre. En tal sentido, Belinsky afirma: “Freud introduce una nueva cuestión de suma importancia; la del lugar de la madre dentro del estado-de-cosas previo al acto fundador” (1991, p. 293).

En el caso de Crono, podemos observar el importante papel de la madre, y cómo la violencia que ejerció para conseguir el trono, es la misma usada para destronarlo. Zeus, por su parte, logra establecer un equilibrio mediante la repartición de poderes e instala a los primeros dioses olímpicos, de ahí que sea considerado entre éstos como el señor, el moderador y justiciero.

El psicoanálisis plantea que para que se ejerza la función paterna, es necesario que el padre muera simbólicamente, y así el sujeto logre advenir. Posteriormente ese sujeto será elevado a la condición de padre simbólico y por tanto será muerto. Esto también lo observamos en la mitología griega respecto de la función paterna: un padre violento ante el cual los hijos se alían; y posteriormente, el establecimiento de un orden donde predomina un equilibrio de poderes.

Zeus es, indudablemente, el dios griego que ocupa el primer lugar en poder y sabiduría. Ejerce su función de padre por encima de los hombres y de los otros dioses, es el dios justiciero y el que, con su sabiduría e imparcialidad, mantiene el equilibrio del mundo. Paradójicamente él mismo llega a mentir y a procrear hijos fuera de su matrimonio con Hera, haciendo uso de su capacidad de metamorfosis. Con esto muestra la tiranía del padre: es el portador de la ley, pero él mismo la infringe. Al respecto, García Gual plantea: “La *Odisea* ofrece una clara perspectiva moral: Zeus preside el consejo de los dioses en que Atenea interviene a favor del esforzado y piadoso Ulises. Los pretendientes merecen un castigo que Zeus aprueba” (1992, p. 100).

1.3 INTERPRETACIONES DE LA *ODISEA*

En este apartado revisaremos algunas de las interpretaciones que se han hecho sobre la *Odisea* en *Las criptas de la crítica. Veinte interpretaciones de la Odisea* (2008), en donde Perpinyá muestra de manera metódica las numerosas posibilidades de exégesis que puede tener la obra. Revisaremos aquellas que nos pueden servir para nuestro propio trabajo de interpretación.

La *Odisea* y la *Ilíada* son obras clásicas que se ha convertido en básicas para entender la cultura occidental. Los filólogos coinciden en que la *Ilíada* precede a la *Odisea*. La primera narra la guerra de Troya; la segunda menciona el final de ésta, aunque su tema central es el regreso a la patria de uno de los más importantes guerreros: Ulises. En la *Ilíada* se encuentran la tragedia y la épica; la *Odisea* es una narración fantástica que termina por envolver al lector. Los temas que trata la *Odisea* se pueden considerar más cotidianos; no obstante, hay momentos preñados de una notable confusión entre la realidad y la fantasía.

Aunque se considera a una obra la continuación de la otra, los expertos señalan que retratan dos realidades sociales distintas. Incluso se duda de que realmente correspondan al mismo autor. Sin embargo, no existe consenso acerca de ello, como tampoco lo hay en torno a la adjudicación de ambas obras a Homero.

Aun con estas dudas, es indudable que la *Odisea* es una obra que refleja la vida cotidiana de la antigüedad, y los conflictos de la naturaleza humana que, pese a los cambios propios de cada época, siguen siendo similares. A pesar del tiempo, los mitos griegos mantienen la cualidad de captar esa cotidianeidad, y por ello las problemáticas de Penélope, Ulises y Telémaco son muy cercanas a las de los hombres y mujeres actuales.

Tanto la obra como el personaje de Ulises han sido fuente de inspiración para otras obras, que encuentran en éstos escenas típicas del acontecer humano. Así lo señala García Gual:

De ser el nombre propio de un texto literario, la palabra «*Odisea*» ha pasado al lenguaje corriente para designar un viaje arriesgado y esforzado, y el nombre de Odiseo, o en su forma latina, Ulises, se ha convertido en un símbolo del viajero esforzado, errante y de talante fabuloso, que trata de volver a su patria pobre. (2004, p. 8)

En la primera parte de la *Odisea*, llamada “Telemaquia”, se narra el viaje que emprende Telémaco en busca de su padre; posteriormente se relata la serie de aventuras marinas que sortea Ulises al emprender el viaje de regreso a Ítaca. Finalmente se cuenta la venganza contra los pretendientes de Penélope, su esposa. Al inicio de la obra, los dos relatos, el de Telémaco y el de Ulises, se narran de manera independiente; luego se unen para reflejar una de las tramas principales de la obra: el reencuentro entre padre e hijo.

Esta obra ha sido interpretada desde diferentes perspectivas. En este trabajo se analiza el personaje de Ulises en torno a la figura y función paterna, así como su relación como hijo frente a otras figuras paternas. En *Las criptas de la crítica. Veinte interpretaciones de la Odisea* (2008), Perpinyá muestra de manera metódica las numerosas posibilidades de exégesis que puede tener la obra, cada una ilustrada con algún pasaje de la *Odisea*. En las siguientes líneas se presenta un resumen de algunas de las interpretaciones planteadas por dicha autora, aquellas que consideramos nos pueden servir para nuestro propio trabajo interpretativo.

1.3.1 LA INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA

La crítica psicológica afirma que Ulises está atrapado entre cuatro conflictos, personificados por cuatro mujeres. Cada una representa un elemento de la vida material: Calipso, el agua que fluye; Circe, el fuego por la pasión; Nausícaa, el ideal inalcanzable etéreo; y finalmente Penélope, que simboliza a la madre tierra.

Se plantea que el conflicto de Ulises no es moral, sino entre la diversidad y la unidad. Finalmente, al regresar con Penélope, triunfa la unidad. Los monstruos que enfrenta serían partes proyectadas de sí mismo y simbolizan la lucha interna entre el placer diverso o el retorno a casa. Desde el punto de vista de Perpinyá (2008), Homero utiliza a la *Odisea* como una forma de represión del adulterio.

1.3.2 LA INTERPRETACIÓN ARQUETÍPICA Y FOLCLÓRICA

La crítica arquetípica y folclórica considera al mito como un reflejo del psiquismo colectivo que surge de manera natural y se repite a lo largo del tiempo. De acuerdo a esta forma de interpretación, en las obras literarias se deben buscar aquellos elementos simbólicos que se imitan para llegar al inconsciente colectivo, es decir, a sus arquetipos culturales. Tanto la *Odisea* como la *Ilíada* son consideradas obras populares cuya transmisión fue oral.

Ulises, el personaje principal, se identifica con el prototipo del valeroso guerrero de Troya que el pueblo griego fue mitificando y cuyas proezas se fueron engrandeciendo para enaltecer la historia. La *Odisea* sería una versión de un viejo cuento folclórico que se repite en otras culturas. En éste, el trotamundos, después de un largo viaje, decide regresar, pero debe luchar por recuperar la vida que abandonó.

Al igual que en otros cuentos antiguos, en la *Odisea* aparecen monstruos y hechiceras que le dan un toque mágico al relato, además de engrandecer al héroe y protagonista de la historia. Estos seres que impregnan de misticismo la historia son representantes de los conflictos internos de Ulises: el conflicto entre la seducción de lo nuevo encontrado en el viaje y el deseo de recuperar su vida, la estabilidad.

1.3.3 LA INTERPRETACIÓN ESTRUCTURALISTA

Los estructuralistas analizan los mitos identificando ciertos códigos a nivel sintagmático y paradigmático, en especial las oposiciones binarias, para llegar a los elementos constantes, las unidades mínimas y sus combinaciones. Esta información la clasifican y jerarquizan para proponer otro código de significación afín. De lo que se trata es de expresar el mito en un lenguaje diferente.

El análisis estructural se centra en las oposiciones binarias que se encuentran en el relato, por ejemplo traición/fidelidad: “la secuencia traidora [Agamenón-Clitemnestra-Egisto] se opone al triángulo fiel [Ulises-Penélope-pretendientes]” (Perpinyá, 2008, p. 112). En esta obra, la hospitalidad ocupa una posición ambivalente: Ulises disfruta de la generosidad de los feacios, de Néstor y de Menelao; caso contrario de lo que ocurre con Polifemo, los lestrigones, los pretendientes y Clitemnestra; sin embargo, existe una tercera situación que hace pensar en la hospitalidad como un valor negativo, pues tal fue el exceso de acogida de Circe y Calipso que retrasaron el trayecto del héroe.

La comida también participa en un doble juego: si bien Ulises pudo regresar finalmente a Ítaca gracias a que Poseidón estaba ocupado en un banquete, no puede olvidarse que la comida de Helios (sus vacas) fue la razón del castigo para los compañeros del héroe, a quienes se les negó el regreso.

1.3.4 LA INTERPRETACIÓN FEMINISTA

En la Grecia clásica las mujeres jugaban un papel importante: las diosas griegas se igualaban en poder a los dioses. Sin embargo, para la crítica feminista, la imagen de la mujer aparece escindida: por un lado se sataniza a Circe y Calipso; y por otro, se resaltan las cualidades de Penélope como el ideal de la mujer: la esposa que espera a su marido, que se dedica a las labores del hogar y que, pese a los múltiples pretendientes, no cae en la tentación de la infidelidad.

A lo largo de la obra, Penélope aparece como una mujer sin vida propia porque depende de la presencia de su esposo; dedicada a las labores comunes, “el arquetipo de Penélope ha desacreditado las rutinarias e intrascendentes ocupaciones de las mujeres: tejer y destejer; manchar y lavar; planchar y arrugar; ensuciar y limpiar; cocinar y tragar”. (Perpinyá, 2008, p. 177)

1.3.5 LA CRÍTICA CULTURAL POSMODERNA

El análisis que hacen los teóricos de la posmodernidad gira en torno a dos temas fundamentales: la promiscuidad sexual y el dilema entre el trabajo y el ocio. Ulises es considerado el primer don Juan, el primer marinero aventurero que tiene un amor en cada puerto, el primer turista sexual que en sus viajes satisface sus deseos eróticos. Desde este punto de vista, Ulises inaugura el

prototipo del viajero que en tierras exóticas, da rienda suelta a sus deseos. En la actualidad, los turistas continúan perpetuando la explotación sexual de la mujer en los países pobres.

La oposición contemporánea entre el trabajo y el ocio aparece ya en la *Odisea*. Ítaca representa el quehacer, la tierra, lo estable y la abstinencia sexual simbolizada en Penélope. El ocio se encarna en las aventuras del viaje, lo exótico, lo cambiante y lo erótico. Sin embargo, Ulises fue un navegante accidental: viajó a la fuerza en esa lucha interna por retornar a lo estable, no sin antes disfrutar de placeres pasajeros.

1.4 EL SÍNDROME DE ULISES

La figura de Ulises, como el prototipo del hombre aventurero que tiene que sortear una serie de vicisitudes para retornar a su patria, ha sido retomada para plantear un problema de salud mental que se observa en inmigrantes, el cual Joseba Achotegui denominó *síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple* o *síndrome de Ulises*. Inspirado en este concepto, el colombiano Santiago Gamboa escribió la novela *El síndrome de Ulises*, en la que narra la situación de los inmigrantes en París.

Como se ha dicho, la *Odisea* ha servido de fuente de inspiración para otros autores. En 2005, Santiago Gamboa publicó *El síndrome de Ulises*, novela en la que narra las dificultades de un colombiano que viaja a París para convertirse en escritor. La vida del protagonista gira en torno a la convivencia con otros extranjeros, reflejando la realidad actual de los migrantes, en los que podemos observar dos grandes grupos: quienes han llegado de manera legal y quienes no, de ahí que las historias sean tan distintas.

Una constante en la novela es la solidaridad entre los migrantes. Independientemente del país de procedencia y de su lengua materna, siempre encontrarán en su condición de extranjeros aquello que los identifica y estigmatiza. Y es que es difícil dejar una vida en su patria (en donde tenían una identidad definida) y elegir un territorio que han idealizado para realizar sus sueños, en el que, sin embargo, serán *Nadie*, al igual que Ulises frente a Polifemo.

A lo largo de la narración es fácil reconstruir la imagen de Ulises a partir de sus conflictos internos y de las situaciones reales que complican su existencia y su condición de extranjeros. Odiseo es nadie y es todos a la vez, refleja la vida complicada de los inmigrantes que fantaseaban un país lleno de oportunidades, pero en su lugar encuentran las complicaciones

propias de las grandes ciudades: miseria, muerte y la dilución de la identidad. Así como Ulises es cautivado por los encantos de ninfas y diosas que postergan su regreso a la patria, el personaje principal de la novela de Gamboa se refugia en el alcohol y el sexo para olvidar sus miserias:

Qué raro, me dije, desde que estoy en París y soy un miserable mi vida sexual se ha enriquecido. Nunca he tirado tanto como ahora, me dije, y justo antes de dormir, cuando Susi me preguntó si era la primera vez que lo hacía con una africana, comprendí que también la miseria genera un cierto erotismo y expresa una necesidad. El deseo de seguir vivo a pesar de todo o la comprobación de que en lo más subterráneo y bajo, en los sótanos más oscuros, se siguen imitando los gestos de la vida. Un sexo compasivo o desesperado, pero que es siempre lo mejor que alguien puede darnos. (Gamboa, 2005, p. 81)

Y así como Ulises fue el protegido de Atenea, el protagonista también tiene una mujer protectora que le ayuda a convertirse en escritor. Paula es una inmigrante colombiana que vive de manera decorosa en París gracias a la favorable situación económica de sus padres. Ella comparte con él sus comodidades, le consigue relaciones sexuales con otras mujeres y es su guía y consejera respecto a su vida amorosa y laboral. Al igual que Atenea, Paula guía al extranjero en un viaje hacia sí mismo y lo ayuda a sobreponerse a las adversidades, tal como lo haría una madre.

El grupo de amigos es internacional: colombianos, africanos, musulmanes, rumanos y árabes (éstos últimos siempre hablan de los conflictos políticos de su país, de guerra y de exilio). Y junto a ellos afrontará una serie de aventuras, tal como Ulises y sus navegantes. Si bien el significado que cada uno otorga a la migración dependerá de los distintos motivos que tuvieron para salir de su país, en todos los casos se trata de un viaje introspectivo que les permitirá encontrar su destino a partir de aquello que los une: soledad, tristeza, muerte, pobreza e indefensión.

El protagonista, que soñaba convertirse en escritor, se ganaba la vida dando clases de español en una academia y lavando platos en un restaurante de comida oriental, donde conoce a Jung, un norcoreano con una vida dolorosa y complicada que rápidamente se convierte en su amigo. Sin embargo Jung se encontraba muy enfermo, atrapado en el estrés, pero debido a su silencio, el protagonista no se dio cuenta de ello hasta muy tarde, cuando tuvo que ir a reconocerlo al hospital:

[...] por lo que pude saber leyendo su ficha médica encontré que era un hombre solitario y sin documentos legales, con tres hospitalizaciones recientes por ataques de tipo epiléptico, pérdida del conocimiento y del sentido de la realidad, dolores abdominales y delirios. En uno de ellos dijo que estaba siendo atacado por pájaros... Las cosas difíciles que debió vivir, su autoestima por el suelo, la indefensión y el miedo, todo eso lo debió llevar al estrés crónico y la depresión. Hay una dolencia muy relacionada con estos síntomas, dijo el doctor, pero no agregó nada más, pues en esos años el síndrome todavía no tenía un nombre. Aún no había sido bautizado como el síndrome del inmigrante o síndrome de Ulises. (Gamboa, 2005, p. 370)

Hacia el año 2002, después de haber escuchado numerosas historias de inmigrantes profundamente afectados, Joseba Achotegui (dedicado a la investigación en el campo de la migración y salud mental desde 1982) planteó la idea de que las vicisitudes que tienen que sortear los inmigrantes en su trayecto eran muy parecidas a las que había vivido Ulises en la *Odisea*. De acuerdo a Achotegui, los inmigrantes sufren tal grado de estrés que provoca la aparición de su sintomatología:

El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple se caracteriza, por un lado, porque la persona padece unos determinados estresores y, por otro lado, porque aparecen un amplio conjunto de síntomas psíquicos y somáticos que se enmarcan en el área de la salud mental (ámbito que es más amplio que el de la psicopatología). (Achotegui, 2009, p. 13)

El síndrome de Ulises ha sido descrito no como una enfermedad mental, sino como un problema que, con el tratamiento adecuado, puede revertirse. A continuación se resumirán los planteamientos propuestos en el libro *El síndrome de Ulises. Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple. Emigrar en el siglo XXI*, de Achotegui (2009).

El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple, o síndrome de Ulises, se caracteriza por una serie de estresores y factores que potencian su intensidad. Los estresores son los problemas que enfrentan los inmigrantes, sobre todo quienes se encuentran en situación extrema, y que les impiden la elaboración del duelo migratorio; por ejemplo, tener que trabajar de manera ilegal y vivir escondido. Dentro de los estresores del síndrome de Ulises se encuentran:

- La soledad forzada, es decir, no poder estar con la familia y no poder llevar a cabo la reagrupación familiar por carencia de recursos económicos.
- El fracaso del proyecto migratorio. La ausencia de oportunidades laborales y las dificultades para acceder a los documento legales generan tensión familiar.
- Las cuestiones prácticas de la supervivencia, buscar dónde alimentarse, vivir o dormir.
- Los peligros del viaje migratorio y la persecución por parte de la policía.

El duelo migratorio puede complicarse por las circunstancias personales y sociales del inmigrante, por ejemplo las limitaciones con las que se emigra. Cuando las complicaciones se vuelven extremas el sujeto puede llegar a la desestructuración. Achotegui (2009) identifican siete duelos en la migración:

1. La familia y los seres queridos, sobre todo si se dan separaciones forzadas de hijos pequeños.
2. La lengua.
3. La cultura (costumbres, valores).
4. La tierra (paisajes, colores, luminosidad, olores, temperatura).
5. El estatus social (acceso a oportunidades, papeles, trabajo, vivienda, sanidad).
6. El contacto con el grupo de pertenencia (prejuicios, xenofobia, racismo).
7. Los riesgos para la integridad física (en el viaje migratorio, accidentes de trabajo, persecución, indefensión).

Los síntomas psicológicos que presentan los inmigrantes en situación extrema son una respuesta a los estresores que le exigen una adaptación. La sintomatología se clasifica de la siguiente manera:

- Sintomatología depresiva: la tristeza por el fracaso ante los duelos que se tienen que elaborar, y el llanto con efecto catártico.
- Sintomatología de ansiedad: los inmigrantes presentan preocupaciones recurrentes e intrusivas en relación a los problemas que tienen que resolver en soledad. La intensidad de la lucha para enfrentar las adversidades genera tensión y nerviosismo que en ocasiones puede generar irritabilidad.

- Sintomatología confusional: los afectados pueden llegar a presentar dificultades en la concentración, la memoria, desorientaciones en tiempo y espacio e incluso despersonalizaciones.
- Sintomatología psicosomática: por lo general los inmigrantes presentan insomnio, cefalea y fatiga y, en menor grado, molestias osteomusculares. Es común que se desarrollen síntomas orgánicos, ya que socialmente es más aceptado manifestar la tensión en ese nivel que en el psicológico.

Achotegui (2009) denominó síndrome de Ulises a este padecimiento en un intento por dignificar la figura del migrante y rescatarla de la devaluación en que se encuentra, señalando que dicho grupo presenta una serie de problemáticas que deben ser atendidas. De los elementos que el autor retoma de la *Odisea*, resalta el dolor de la familia del migrante, ya que el duelo no sólo lo vive quien emigra, sino también los que se quedan. La familia de Odiseo, su esposa Penélope y su hijo Telémaco, se encuentra destrozada por la ausencia y sortea los abusos de los pretendientes de Penélope. Lo mismo ocurre con la familia del migrante: ésta debe quedarse y afrontar las adversidades que provoca la falta del padre.

1.5 LA FIGURA PATERNA EN LA *ODISEA*

En este apartado se ubicarán los pasajes de la *Odisea* en los que se observa a Ulises como figura paterna, como padre ausente y aventurero. También se analizará su relación filial con los dioses, quienes complican su regreso a Ítaca. Además, se revisará la lucha contra los pretendientes de su esposa para recuperar su lugar.

Por varias razones, Odiseo es uno de los héroes griegos más peculiares. En la mayoría de los casos, se alude a los héroes haciendo referencia a alguna característica física extraordinaria; pero en Ulises se apunta a lo anímico: muy sufrido, muy artero, muy sagaz, el de múltiples tretas, el de muchos trucos.

Ulises se topa con incontables obstáculos, tantos, que su regreso demora diez años; por ejemplo, Calipso, quien desea de que el héroe se convierta en su marido, lo retiene en su isla ofreciéndole la inmortalidad; o Circe, la hechicera que convierte en cerdos a algunos de los navegantes; además de la ira de Poseidón, dios de los océanos. Odiseo es, sin embargo, un astuto y habilidoso navegante que logra vencer todos los contratiempos para encontrarse con su esposa.

Odiseo es el prototipo del padre ausente y del migrante: él es un viajero forzado que deseaba regresar a casa. Sin embargo, también es un forastero seducido por los encantos de las tierras exóticas y por los placeres temporales a los que tiene acceso lejos de la estabilidad de la familia.

Para los objetivos de nuestro análisis, distinguiremos cuatro facetas de Odiseo que nos interesan particularmente: la primera, su deseo de aventura y su relación con su esposa Penélope; la segunda, su rol como hijo ante Zeus y Poseidón; en tercer lugar, su papel como padre de Telémaco, y finalmente, el de hombre que mata a los pretendientes de su esposa para retomar su lugar.

1.5.1 EL HOMBRE AVENTURERO

Luego de nueve años de lucha para vencer al pueblo troyano, y un año más de consolidación de su triunfo en aquella ciudad, Odiseo, hombre deseoso de aventuras, se interna en el mar de regreso a Ítaca, retorno que, por todos los incidentes, se posterga diez años.

Las relaciones que Odiseo establece con las mujeres presentan una dualidad importante: por un lado, simbolizan un peligro, pues le atrapan y le impiden el regreso a casa; pero también son un placer que no duda en disfrutar.

Las mujeres con las que se encuentra son consideradas por algunos autores como *mujeres fatales*. Se trata de chicas con poderes sobrenaturales que hechizan o simplemente seducen para lograr, al menos, la simple presencia del héroe. Y aunque estas mujeres en parte son responsables de su retraso, en ocasiones también lo guían en retorno a casa: “Simbolizan la «atracción fatal» de la que el héroe consigue librarse, gracias, en el caso de Calipso y Circe, a la intervención de los Olímpicos; en el caso de las Sirenas, gracias a las recomendaciones de la propia Circe” (Aguirre, 1994, p. 311).

Cuando Odiseo emprende el viaje a la guerra de Troya, parece presentir que el retorno será difícil, casi imposible. Así, al marcharse, dice a su amada Penélope:

¡Ah, mujer!, no creo, no, que los aqueos de buenas grebas regresen bien todos indemnes de Troya. Porque cuentan que los troyanos son bravos guerreros, tanto los lanceros como los que disparan sus flechas, y los que montan caballos de raudas

pezuñas, que enseguida deciden el rudo tumulto en la incierta batalla. Así que no sé si la divinidad me libraré o caeré en Troya. Tú cuídate de todo aquí. Acuérdate de mi padre y mi madre en la casa, como ahora o aún más, cuando yo esté lejos. Y en cuanto veas que le apunta la barba a nuestro hijo, cástate con quien quieras dejando este tu hogar. (*Odisea*, Canto XVIII, 260)

Al terminar la guerra de Troya, ya en el viaje de regreso, Odiseo y sus hombres saquearon la sagrada ciudad de los cícones, provocando la furia de Zeus, dios padre, quien los castigó dificultando su regreso; sin embargo, es también quien los ayuda a regresar.

Mientras tanto su esposa Penélope lo esperaba, tratando de evadir a los múltiples pretendientes que la asediaban, a quienes logró engañar durante tres años, excusándose diciendo que después de tejer el sudario para envolver el cadáver de su esposo elegiría a uno de ellos. Sudario que tejía por el día y destejía por las noches, hasta que, finalmente, es descubierta por una de las criadas. A la ausencia de su esposo, se suma la partida de su hijo en busca de Odiseo. Así, Penélope vive con el temor de perderlos a ambos, pues los desesperados pretendientes planeaban emboscar a Telémaco a su regreso, por considerarlo el obstáculo para que su madre fuera entregada a otro hombre.

Después de múltiples dificultades y pruebas sorteadas, Odiseo es el único que logra regresar a Ítaca, sin nave ni compañeros; el resto de la tripulación perece en la aventura. Odiseo regresa a su patria disfrazado de mendigo (recuérdese que una de sus cualidades es ser el de múltiples tretas), y logra reunirse con Atenea para preparar su plan contra los pretendientes. Finalmente llega a su casa, también como mendigo, y lleva a cabo su venganza.

1.5.2 ODISEO HIJO

Tras el triunfo de Odiseo en Troya, era tanto el reconocimiento y los premios recibidos, que probablemente suscitó la envidia de algún dios. Aquel dios, representando al padre, debió sentir celos de que un hijo, convertido en héroe, tuviera tantas virtudes, y por ello dificulta su regreso.
--

La diosa Atenea es una de las mujeres fundamentales en el destino de Odiseo. Ella le tiene gran simpatía por su astucia e inteligencia, razón por la que se convierte en su protectora; así, en más de una ocasión, intercede ante Zeus para ayudarlo a regresar a su patria.

Después de navegar bajo el castigo de Zeus por haber saqueado la sagrada ciudad de los cícones y luego de embarcarse hasta el pueblo de los lotófagos, la tripulación llegó a la tierra de los cíclopes, considerados prepotentes y salvajes y a quienes los dioses les proporcionaban todo.

Ahí, observaron una cueva en la que pernoctaba un individuo monstruoso y solitario que cuidaba ganado. No trataba con otros y carecía de normas; era un monstruo asombroso que no parecía un hombre, sino más bien un peñasco selvático de los fragosos montes, erigido de manera señera y altiva. Al ver los alimentos y sus ganados, los compañeros de Odiseo le sugirieron robar algunas de sus provisiones y huir antes de que se diera cuenta.

Odiseo hizo caso omiso de la propuesta, y decidió quedarse a ver al temible gigante. Sin embargo, al hablarle y despertarlo, comprobó que no era hospitalario y que no tenía temor de los dioses, por considerarse más fuerte que ellos; y en respuesta a la osadía de Ulises, el gigante Polifemo devoró a cuatro de los marineros. Al ver la crueldad del cíclope, Odiseo planeó vengarse. Así, tomó un tronco de olivo de la morada del gigante, lo cortó y ordenó a sus compañeros lo pulieran, aguzó la punta, lo escondió y acordó con sus tripulantes hincarla en el ojo del cíclope cuando éste durmiera.

Más tarde, Ulises le ofreció vino a Polifemo y le sugirió que lo tomara en seguida de haber comido la carne humana. El cíclope pidió a Odiseo su nombre, quien respondió que se llamaba *Nadie*; entonces el gigante le confesó su regalo de hospitalidad: Odiseo sería el último en ser devorado. Poco después, el gigante quedó dormido boca arriba.

Con Polifemo dormido, llevaron a cabo el plan. Odiseo tomó la estaca de olivo y la puso en las brasas hasta que estuvo a punto de arder, sus compañeros la cogieron y la clavaron en su ojo mientras Ulises la hacía girar. Polifemo se incorporó aullando de dolor y gritando a los otros cíclopes que acudieran en su ayuda. Al llegar, éstos le preguntaron quién le había hecho eso, y Polifemo contestó que *Nadie*, el nombre que Odiseo le había dado.

Los cíclopes entendieron que Polifemo estaba solo, pues *nadie* lo atacaba, y creyeron que se trataba de una dolencia infligida por el gran Zeus y que, por lo tanto, debía pedir ayuda a su padre, Poseidón.

Cuando Odiseo encontró la manera de huir, y luego de encontrarse a salvo, le reclamó a Polifemo la brutal violencia con que había devorado a sus compañeros y le reveló su verdadero nombre. Entonces Polifemo recordó la profecía de Télemo Eurímida, quien le vaticinó lo que había de realizarse: perdería su vista en manos de Odiseo. Sin embargo, el cíclope siempre imaginó que sería un mortal grande y valeroso dotado de gran fuerza, no un individuo pequeño, miserable y sin ímpetus quien lo cegaría. Polifemo lanzó su plegaria a Poseidón:

¡Escúchame Poseidón de cabellera azul, tú que abrazas la tierra! Si de verdad soy hijo tuyo y proclamas ser mi padre, concédeme que no llegue a su casa Odiseo, destructor de ciudades, el hijo de Laertes, que tiene su hogar en Ítaca. Pero si su destino es ver a los suyos y regresar a su hogar bien fundado y a su tierra patria, que llegue tarde y mal, después de perder todos sus camaradas, a bordo de una nave ajena y en su morada encuentre desdichas. (*Odisea*, Canto IX, 530)

Tal fue la ira de Poseidón, que navegaron sin rumbo durante días, hasta llegar a la isla Eolia, donde habitaba Eolo Hipótada, pariente de los dioses. Ahí disfrutaron de una buena acogida y recibieron la ayuda necesaria para retornar a la patria. Sin embargo, la envidia de los compañeros de Odiseo (al ver las riquezas de las que fue provisto por el triunfo en Troya y la hospitalidad que le mostraban) desató la ira de los dioses, que los hicieron volver a Eolia. Cuando Ulises regresa a pedir ayuda a Eolo, éste lo expulsó de su casa por resultar odioso a los dioses.

Llegaron después a Telépilo de Lamos, la excelsa ciudad de Lestrigonia, donde encontraron a una doncella que los invitó a su casa, el hogar del rey Antífates. Al entrar en la mansión, encontraron a una mujer tan alta como la cima de una montaña; tal fue su espanto que la gigantesca dama llamó a su esposo (el ilustre Antífates) para que diera muerte a los tres hombres enviados por Odiseo. Uno pereció, y los dos restantes lograron huir. Pronto los fornidos lestrigones comenzaron a reunirse y atacaron a los navegantes, destruyendo la mayoría de las naves y devorando a los hombres. Sólo el galeón de Odiseo logró escapar a la atrocidad de los gigantes.

Acongojados por la pérdida de sus compañeros y horrorizados por la monstruosidad de los gigantes, remaron hasta Eea, donde habitaba Circe, la mujer de trenzados cabellos. Al llegar a su morada, escucharon una hermosa voz que cantaba al tiempo que tejía una gran tela, y al instante la llamaron. Ella salió muy pronto, abrió las refulgentes puertas y les invitó a entrar; todos, excepto Euríloco, la siguieron inconscientes.

Temiendo que se tratase de una trampa, Euríloco pudo observar cómo sus compañeros eran agasajados con una mezcla de queso, cebada y miel con vino; sin embargo, aquella mezcla también contenía filtros maléficos para que se olvidaran de su patria. Al abalanzarse sobre los alimentos, la hechicera los golpeó con su varita convirtiéndolos en cerdos y encerrándolos en las pocilgas. Euríloco regresó velozmente a la nave para contar a sus compañeros lo sucedido, y sollozando suplicó a Odiseo que huyeran inmediatamente antes de correr la suerte de sus camaradas. Pero el héroe acudió a auxiliar a los desdichados.

Camino a casa de la diosa, se encontró con el mensajero divino Hermes, quien le advirtió del peligro que corría y le ofreció un potente filtro mágico para que Circe no pueda hechizarlo. También le sugirió amenazarla de muerte para que ésta amedrentara y compartir su lecho para pedirle que jurara no volver a tramar ningún otro maleficio contra él y sus camaradas.

Ulises se quedó un año en la mansión de Circe, al término del cual le suplicó que lo dejara regresar a su patria. Circe, de buena manera, le respondió que no podía retenerlo contra su deseo, pero antes tendría que visitar la morada de Hades y Perséfone, a fin de consultar el alma del tebano Tiresias, quien le indicaría la ruta para retornar a su patria anhelada. Siguiendo las indicaciones de Circe, Ulises se encuentra con el alma del adivino Tiresias, quien le vaticinó:

Anhelas un dulce retorno, ilustre Odiseo. Pero te lo hará amargo un dios. Porque auguro que no va a olvidarse el sacudidor de la tierra, que mantiene en su ánimo rencor contra ti, de que dejaste ciego a su hijo. Mas aun así podrás regresar, aunque sufriendo pesares, si estás dispuesto a proteger tu ánimo y el de tus compañeros. Cuando arriméis vuestra nave bien construida a la isla de Trinacia, escapando de la mar violácea, encontraréis pastando unas vacas y unas robustas ovejas de Helios, que todo lo ve y lo escucha. Si dejáis a éstas indemnes y velas por tu regreso, todavía podéis arribar a Ítaca, aunque sea tras sufrir daños. Pero si las dañáis, entonces te profetizo la destrucción de tu nave y de tus compañeros. En cuanto a ti, aunque la evites, llegarás tarde y mal, después de perder a todos tus compañeros, en un navío ajeno. (*Odisea*, Canto XI, 110)

Habiendo concluido el viaje al Hades, Odiseo regresó a la morada de Circe a recoger el cadáver de su buen compañero Elpénor, quien el día de la partida había muerto de manera accidental. Circe le advirtió a Ulises que en su trayecto se encontraría con las sirenas, aquellas que hechizan a los humanos con sus cantos, y le aconsejó amarrarse al mástil de la nave fuertemente si quería oírlas, y tapar con cera los oídos de sus compañeros.

Así lograron huir del encanto de las sirenas. Pero Circe también les advirtió que después se encontrarían entre dos caminos: uno con Escila, un monstruo de seis cabezas; otro con la divina Caribdis, quien sorbía y vomitaba el agua y de quien no escapaba nadie, ni siquiera Poseidón, el sacudidor de la tierra. Circe le sugirió que sería mejor perder a seis hombres en manos de Escila, que morir todos víctimas de Caribdis. Así sucedió: llorando la pérdida de seis hombres, Odiseo y los suyos lograron salir del entrampado lugar, horrorizados por el cruel acto de engullimiento.

Llegaron hasta una espléndida isla donde estaban las vacas y ovejas de Helios. Ulises recordó que Circe y Tiresias le aconsejaron no llegar a tal isla y se los hizo saber a sus compañeros. Pero éstos arribaron para descansar y saciar su hambre con las provisiones que les había obsequiado Circe. Sin embargo, el padre Zeus les envió una furiosa tormenta que los obligó a resguardar su nave y quedaron atrapados en la isla durante un mes, al cabo del cual se terminaron sus provisiones. Odiseo les recordó que no podían tocar las vacas de Helios, pero incitados por Euríloco, en ausencia del héroe y vencidos por el hambre, tomaron y sacrificaron a las mejores vacas de Helios, prefiriendo morir en manos de un dios que agonizar famélicos.

Helios enfurecido pidió a los dioses castigo para los compañeros de Odiseo, y Zeus contestó: “Helios, tú sigue alumbrando entre los inmortales y para los humanos mortales sobre la tierra fecunda, que en pago por esto yo enseguida lanzaré mi rayo ardiente sobre su rauda nave y la haré trizas en medio del vinoso mar”. (*Odisea*, Canto XII, 380)

El dios privó del regreso a los compañeros del héroe, y éste fue arrastrado hasta la isla de Ogia, donde Calipso, cariñosa, lo cuidó y albergó. Zeus, persuadido por Atenea, envió a Hermes a comunicarle a la anfitriona que el destino de Ulises era regresar a su patria. Convencida de acatar el mandato divino, Calipso le advirtió a Odiseo los peligros que enfrentaría. Después de siete años viviendo al lado de la seductora Calipso, Odiseo partió de la isla y emprendió el regreso a casa, pero pronto Poseidón se percató de que el héroe viajaba nuevamente, y descargó su ira contra él.

Ino-Leucótea se compadeció de Odiseo y le aconsejó dejar sus ropas, abandonar la nave y regresar a la tierra de los feacios, donde era su destino salvarse. Llegó ahí después de nadar tres días, pero nuevamente Poseidón le mandaría dificultades. Sólo gracias a un velo que Ino-Leucótea le había proporcionado le fue posible a Odiseo llegar a tierra.

Nuevamente para proteger a Odiseo de la ira de Poseidón, Atenea le auguró a Nausícaa su próximo matrimonio, para que ésta acudiera al río a lavar sus ropas y encontrara ahí a Ulises. Así ocurrió, y la doncella lo llevó hasta el pueblo de los feacios, donde finalmente halló la manera de regresar a casa. Alcínoo, padre de Nausícaa, dispuso lo necesario para que Odiseo pudiera emprender el viaje de regreso, no sin antes expresarle su vehemente deseo de encontrar alguien con sus cualidades para que desposara a su hija.

1.5.3 EL REGRESO A ÍTACA

En el viaje de retorno a su patria, Odiseo cae en un profundo sueño que simboliza la regresión a la tierra madre. Atenea le aconseja regresar disfrazado de mendigo para que pudiera ver las condiciones en que se encontraba su casa y poner a prueba la fidelidad de los suyos.

Después de invocar a Zeus y de sacrificar a un buey en su honor, Odiseo es acompañado por una escolta hasta la nave que habrá de transportarlo de regreso a Ítaca. Le acompañaban un heraldo y dos esclavas que lo proveerían de mantas, ropas, pan y vino. Los acompañantes remaban mientras que Odiseo entró en un profundo sueño semejante a la muerte. Al llegar a Ítaca, dejaron a Ulises aún dormido sobre la arena en el puerto de Forcis, y depositaron a su lado las magníficas riquezas que los feacios le habían obsequiado.

Sin embargo, Poseidón no había olvidado las amenazas pronunciadas contra Odiseo. Inconforme ante el regreso triunfante del héroe, intentó destrozar la nave de los feacios que regresaban a su pueblo y deseaba recubrir la ciudad con un monte lindante. Zeus intercede y le sugiere que sólo convierta en piedra dicha nave.

Cuando Odiseo despierta de su profundo sueño, no reconoce su ciudad, pues Atenea había esparcido niebla para desorientarlo con el fin de tener tiempo para planear su regreso y el castigo para los pretendientes. De manera que resguardan las riquezas de Ulises en la cueva de las ninfas Néyades, y Atenea sella la entrada con una roca. Luego lo disfrazó para que pudiera consumir su venganza, le arrugó la piel y le quitó los rubios cabellos, lo vistió con un aspecto miserable y dejó legañosos sus bellos ojos, a fin de que no lo reconociesen los pretendientes, ni su mujer y su hijo.

La diosa le sugirió presentarse primero ante su porquerizo, cuidador de sus cerdos y hombre que le guardaba un gran cariño, mientras ella se dirigía a Esparta para comunicarle a Telémaco las

buenas noticias acerca de su padre. El porquerizo lo recibió amablemente y, mientras le ofrecía carne y vino sin reconocerlo, le informó que los pretendientes:

Todas las noches, pues, y los días que Zeus nos depara sacrifican más de una víctima y más de dos, y el vino lo apuran a chorros de forma desenfrenada. Porque su fortuna era inmensa. Tan grande no la tenía ninguno de los otros héroes, ni en el continente oscuro ni en la misma Ítaca. Tamaña riqueza no la llegan a tener ni veinte hombres. (*Odisea*, Canto XIV, 90)

Como lo había predicho Atenea, el porquerizo fue el hombre más indicado para ponerlo al tanto de todo aquello que durante su ausencia había sucedido con su hijo, sus padres y su esposa. Mientras tanto Telémaco, que regresaba a Ítaca, se aproximó a la majada, donde, por indicación de Atenea, se protegería de la emboscada planeada en su contra. Telémaco también confiaba en el porquerizo, a quien preguntó si su madre aún lo esperaba o si ya había elegido a alguno de los insolentes pretendientes, y le pidió que informara únicamente a ella de su regreso sano y salvo.

Atenea se apareció ante Odiseo y le dijo que revelara a su hijo su verdadera identidad, devolviéndole lo terso de su piel y la juventud. Al verlo, Telémaco creyó que era un dios, a lo que enseguida contestó Odiseo: “No soy ningún dios. ¿Por qué me comparas a los inmortales? Pero soy tu padre, por el que tú suspiras y sufres muchos pesares, soportando los ultrajes de otros hombres” (*Odisea*, Canto XVI, 180). Telémaco no podía creer que el antes viejo miserable, fuera su padre; además, era imposible reconocerle tras veinte años de ausencia.

1.5.4 ODISEO PADRE

Odiseo es un padre ausente, por lo tanto su hijo Telémaco sólo añoraba su regreso. Con el retorno del padre se lograría la expulsión de los pretendientes y Telémaco recobraría su dignidad, ya que al recuperar su lugar el padre, también él como hijo es reivindicado.

La ausencia del padre despierta en Telémaco una sensación ambivalente: si bien añora su regreso, también sabe que si éste hubiera muerto, otro hombre ocuparía su lugar, no sólo como esposo, sino también como rey. Cuando Atenea le pregunta si es hijo de Odiseo, él responde que sí, pero que le hubiera gustado no serlo, pues cualquier otro padre estaría en casa al lado de su familia. Telémaco cuenta además que no sólo se encuentra en duelo por el padre ausente, sino porque su madre está rodeada de pretendientes que no puede aceptar ni rechazar. Penélope sin saber qué hacer, justifica con Telémaco su indecisión:

Mi hijo, mientras fue pequeño y aún con mente infantil, no me permitía casarme y dejar la casa de mi esposo; pero ahora que ya es mayor y ha alcanzado plena juventud, incluso me suplica que salga de una vez de mi palacio, preocupado por su herencia, que se la comen los aqueos. (*Odisea*, Canto XIX, 530)

Sentado junto a los pretendientes de su madre y añorando la presencia del padre, Telémaco parecía estar paralizado, hasta que Atenea le aconsejó salir en busca de noticias acerca de su padre, ya sea con los mortales o con el mismo Zeus.

La diosa le dijo que si escuchaba que su padre estaba vivo, podría soportar un año más de ausencia; si por el contrario se enteraba de que había muerto, debía regresar, elevar una tumba en su honor y entregar a su madre a otro hombre. En este pasaje se reafirma la hipótesis freudiana de que una vez muerto el padre, el hijo podrá tomar su lugar.

Telémaco parece no querer comprobar si su padre regresará o ha muerto, como si en el fondo no quisiera saber si el lugar del padre sería para él o tendría que cederlo a uno de los pretendientes de su madre. Abrigaba dudas porque sentía que su padre, en su lugar, ya habría defendido adecuadamente sus posesiones y a su esposa.

Por eso Atenea lo aconsejó salir en su búsqueda y le señaló: “Telémaco, en adelante ya no serás cobarde ni estúpido, si algo en ti se ha inculcado el valeroso coraje de tu padre. ¡Cómo era aquél en cumplir su empeño y su palabra! No va a ser, pues, tu viaje inútil ni incierto” (*Odisea*, Canto II, 270). Además, le dice que pocos son los hijos que se parecen a sus padres y, menos aún, los que los superan.

El joven parte en búsqueda de noticias y se encuentra con Menelao y Helena, quienes al verlo lo reconocen por su evidente parecido con Odiseo: sus pies, sus manos, la mirada de sus ojos, su cabeza, el cabello. Atenea ya había sido la primera en señalar el parecido de Telémaco con su padre en cuanto a los rasgos subjetivos; más tarde durante el viaje de búsqueda se confirmaría que también en lo físico era reconocido como hijo de Odiseo. El anhelo de encontrar al padre refleja no sólo el deseo de saber de él, sino de encontrarse a sí mismo y poder identificarse con ese padre ausente por tanto tiempo.

Menelao como buen anfitrión, le proporciona comida, bebida y un buen lecho para pasar la noche; sin embargo, Telémaco apenas logra conciliar el sueño, preocupado por su padre. Entre sueños, Atenea lo convence de regresar a Ítaca, sin confesarle que su progenitor también había vuelto. Le recuerda que los pretendientes avasallan sus riquezas y presionan a su madre para que tome una decisión, y además le advierte que éstos han planeado una emboscada en su contra. Al despertar, Telémaco comunica su decisión al rubio Menelao y éste generoso lo envía de vuelta.

Los sentimientos de desvalimiento y abandono producidos por la ausencia del padre, provocaron que Telémaco no se sintiera capaz de defender el lugar de su padre, y mucho menos de ocuparlo.

1.5.5 LA MATANZA DE LOS PRETENDIENTES

Después de relatar la verdad a su hijo acerca de cómo había llegado al puerto de Forcis, Odiseo le pidió que describiera a los pretendientes, con el fin de decidir si ellos dos solos podrían enfrentarlos o si necesitarían ayuda. La matanza de los pretendientes logra unir a padre e hijo para recuperar su dignidad, posicionarse en el lugar de la ley y poner fin al caos.

Cuando Telémaco se entera de lo ocurrido, pregunta a su padre si sabe de alguien que pudiera ayudarles en la consumación de la venganza contra los pretendientes; Odiseo afirma que será suficiente con Zeus y Atenea. Fragan el plan: Ulises aparecería como un viejo mendigo, y Telémaco deberá contenerse ante los probables maltratos de los pretendientes hacia el supuesto anciano. Odiseo le indica que cuando Atenea lo diga, él le hará una señal, y en ese momento Telémaco deberá retirar todas las armas.

Mientras tanto, Odiseo en su disfraz de mendigo se internará entre los pretendientes para determinar quiénes de ellos eran mezquinos y quienes dadivosos. Sabía que de algunos conseguiría bondad y de otros, los más, desprecio por su condición de mendigo. Sería humillado, insultado y golpeado; sin embargo, tanto Ulises como Telémaco deberían resistir las faltas mostrando gran talante.

Llegaron a la mansión y, cuando por fin se ausentaron los insensatos pretendientes, Telémaco y Odiseo, acompañados por Atenea, escondieron las armas tal como lo habían acordado. Penélope interrogó al supuesto forastero y comprobó que éste había convivido con Ulises, e indicó a las

esclavas que lo bañaran; pero él dijo que sólo accedería si había alguna vieja de carácter sufrido. Así pues, Penélope llamó a Euriclea, que llegó a lavar a su señor y de inmediato lo reconoció por una cicatriz, pero Odiseo le pidió guardar el secreto. Al siguiente día, los pretendientes llegaron de nuevo a la mansión para seguir rapiñando las riquezas. Ya en el banquete, Telémaco les exigió con gran autoridad y elocuencia respetar a su huésped, y aunque les resultó severo, tuvieron que respetar sus palabras.

Después de que los pretendientes intentaran armar el arco de Odiseo y ninguno lo consiguiera, Odiseo les pidió intentarlo y poner a prueba su fortaleza. Antínoo se negó rotundamente. Penélope intercedió por el extranjero y aseguró que si lograba armar dicho arco, le dispondría un viaje hacia donde su corazón y su ánimo le impulsaran.

Los pretendientes observaron aterrorizados la habilidad del extranjero, quien dirigió la palabra a su hijo: “Telémaco, el huésped sentado en tus salas no te deshonorra. No ha errado el blanco y ni siquiera se fatigó al tensar el arco. Aún conservo firme mi coraje, y no soy como me calumnian con sus insultos los pretendientes”. (*Odisea*, Canto XXI, 420) Dicho esto, propuso que era tiempo de disponer la cena para los aqueos y que disfrutaran del canto y la lira.

Ulises hizo la seña esperada a su hijo, luego se despojó de sus harapos y saltando sobre el gran umbral con el arco y la aljaba repleta de dardos, apuntó y disparó una flecha sobre la garganta de Alcínoo. Los pretendientes, todavía sin reconocerlo, lanzaban furiosas palabras contra Odiseo por haber dado muerte (accidentalmente según creían ellos) a un hombre que era el mejor de los jóvenes de Ítaca. Entonces Odiseo les reclamó haber saqueado su morada, tomado a sus siervas y pretendido a su esposa estando él todavía vivo.

En un intento por salvarse, los pretendientes trataron de convencer a Odiseo de que el único culpable era Antínoo, quien en realidad no anhelaba casarse con Penélope, sino ser rey de Ítaca. También prometieron restituirle la riqueza que durante sus años de ausencia saquearon. Sin embargo, Odiseo sólo podía calmar su sed de venganza fulminándolos a todos.

Después de la matanza pidió a Telémaco que llamara a Euriclea, para que le informara de aquellas mujeres que lo deshonraron y así darles el merecido castigo. Ella le aseguró que de las

cincuenta mujeres a su servicio, doce se habían desenfrenado sin vergüenza y sin respetarla a ella ni a Penélope. Odiseo las mandó llamar, y ordenó a Telémaco, al vaquero y al porquerizo:

Comenzad a trasladar los cadáveres, y dad órdenes a las mujeres de que, por su parte, limpien pronto los asientos y las bellas mesas con agua y con porosas esponjas. Más tarde, cuando ya hayáis puesto en orden toda la casa, sacad a las esclavas de la confortable sala, y entre la rotonda y el recinto de buenos muros del patio, golpeadlas con vuestras espadas de anchas hojas, hasta que exhale todas sus almas y se olviden del todo de Afrodita, esa que gozaban al arrojarse con los pretendientes en sus furtivos amoríos. (*Odisea*, Canto XXII, 440)

Obedecieron a Ulises y colgaron a las mujeres para que tuvieran una muerte tortuosa. A Melantio –doblemente traidor por proveer a los pretendientes de cabras para los festines y de armas– primero lo colgaron para que sufriera una larga y cruel agonía, luego lo sacaron al patio y le cortaron la nariz, las orejas y los genitales, que dieron de comer a los perros.

Euriclea se dedicó a atender a Odiseo, posteriormente llamó a las mujeres y les dio la noticia, todas se presentaron ante él y le demostraron su afecto. La anciana también corrió a avisar a su señora que había regresado su amado esposo. Incrédula, Penélope cuestionaba a la anciana sobre cómo Odiseo solo pudo haber dado muerte a todos los pretendientes, pues creía que los dioses habían sido los autores de la matanza y se negaba a aceptar que Odiseo había vuelto, ya que estaba segura de que había muerto lejos de su patria.

Al bajar, encontró a Ulises sentado al pie de una columna con la mirada baja, esperando que su esposa dijera algo cuando lo tuviera frente a sus ojos; sin embargo, Penélope permaneció inmutada. Telémaco, al darse cuenta de la reacción de su madre, la regañó por no acercarse y dirigirle la palabra, y la acusó de tener el corazón más duro que una piedra, pues ninguna mujer, al ver a su esposo después de veinte años de ausencia, permanecería insensible.

Penélope, dudosa de que aquél fuera Odiseo y por miedo a ser víctima de un cruel engaño, le puso a prueba. Después de haber comprobado, por unas señas de las que sólo ellos dos tenían conocimiento, que era Odiseo y no algún otro hombre, se abrazaron y gozaron del lecho. Luego se pusieron al tanto de lo que habían vivido durante todos esos años: ella le narraba cuánto había sufrido viendo cómo los odiosos pretendientes arrasaban con sus pertenencias; él le refería todos sus lances, las penas que causó y las que soportó con esfuerzos.

Tras disponer todo en su casa, Odiseo fue en busca de su padre. Ante él se hizo pasar por extranjero y –luego de que Laertes lo cuestionara y él contestara hábilmente– finalmente le dijo:

¡Soy yo, estoy aquí, padre, soy ese por el que tú preguntas! He vuelto a los veinte años a mi tierra patria. Con que contén el llanto y tus sollozos y lágrimas. Te lo voy a explicar, y conviene hacerlo enseguida. He matado a los pretendientes en mi palacio, vengándome de su infame ultraje y sus malignos actos. (*Odisea*, Canto XXIV, 320)

Por su parte Atenea, que siempre protegía a Odiseo, preguntó a Zeus si continuaría la cruel contienda o si restablecería la paz. Éste le dio libertad para que ayudara a Odiseo, mientras que los otros dioses facilitarían el olvido de la matanza de hijos y hermanos.

1.6 LA FUNCIÓN DEL PADRE EN LA *ODISEA*

La función del padre en la mitología griega es fundamental, ya que refleja la organización de una sociedad patriarcal en donde la ambivalencia se encuentra presente en el complejo paterno, y el hijo tiene que luchar contra el padre para ocupar su lugar. En la *Odisea*, Ulises es un padre ausente físicamente, pero presente a través del discurso de su esposa, lo que posibilita que su hijo Telémaco emprenda el viaje en busca de su padre y de su identidad.

Tanto en el psicoanálisis freudiano como en el lacaniano se coloca al padre en un lugar ambivalente, pero no sólo porque sea el depositario del amor y odio del hijo: aunque su función es imprescindible para la existencia psíquica del sujeto, en la tríada edípica padre-madre-hijo, el padre queda atado al deseo de la madre.

Colocado en esta paradoja, la función del padre es fundamental en la organización psíquica de los sujetos y en la organización social y cultural, tanto de la antigüedad como en la actualidad. El objetivo de retomar en este trabajo uno de los mitos griegos más significativos, consiste justamente en averiguar si el modelo de organización patriarcal de aquel entonces puede ilustrar lo que actualmente se considera la función del padre, a pesar de los cambios en la organización familiar y la consecuente redistribución de funciones.

En la mitología griega, el padre desempeña un papel muy importante: por un lado, es el padre cruel que devora y castiga a los hijos, pero también puede ser protector y justo, y como un rasgo esencial, capaz de compartir el poder con los hijos.

El padre es la figura en torno a la cual se estructura la familia olímpica y se organiza no sólo el funcionamiento de la estructura social de los dioses, sino también de los mortales. Una organización evidentemente patriarcal, en la que después de dos padres destronados (Urano y Crono), Zeus logra el equilibrio gracias a la justa repartición del poder arrebatado a Crono, su padre, tras una lucha entablada junto con sus hermanos.

1.6.1 ODISEO: EL PADRE AUSENTE, EL PADRE AÑORADO

Telémaco añora la presencia de su padre, no se conforma con la imagen que su madre le ha forjado de él ni con los relatos de sus proezas, sino que desea que ese padre imaginario pueda advenir en padre simbólico.

Quizá el mito de Odiseo sea el más cercano a la cultura moderna, por ser un héroe que se enfrenta a situaciones complicadas al intentar realizar una simple empresa: regresar a casa. Las dificultades contra las que tiene que luchar para conseguir su objetivo, y sus peculiaridades que aluden más a lo psíquico que a lo físico, hacen que los conflictos internos, personales y familiares que describe la *Odisea* se asemejen a los del hombre actual.

El drama de Odiseo no sólo refleja la problemática de una pareja distanciada y la necesidad de un hijo por reencontrar a su padre, sino que también ilustra el fenómeno migratorio en el que algún sujeto, deseando una mejor vida, sale de su patria para llevar de regreso un botín que le permita vivir un poco más tranquilo al lado de su familia, y para quien el regreso a casa se convierte también en una *Odisea*, en el sentido moderno de la palabra: a) f. Viaje largo, en el que abundan las aventuras adversas y favorables al viajero; y b) f. Sucesión de peripecias, por lo general desagradables, que le ocurren a alguien (RAE, 2015).

De los rasgos de Odiseo, nos interesan particularmente los que conciernen a la función paterna, es decir, su relación con los dioses como figuras paternas, y su papel ante su propio hijo, Telémaco. Como hijo, Odiseo parece desafiar la autoridad del padre representada por los dioses, al grado de engañarlos valiéndose de su astucia. Como padre, aunque se ausenta durante veinte años, está presente en el discurso de su esposa, lo cual es una clara muestra de que lo importante es que el padre se haga presente en el Otro de la madre, sin que sea indispensable su presencia real. La relación con Penélope, por lo tanto, es definitiva, ya que gracias a ella se mueve el deseo de Telémaco para buscarlo.

Penélope es un personaje central en el desarrollo del mito. Ilustra la función de la madre en el establecimiento del superyó, y nos muestra los problemas de género que existían en aquella época, no muy distintos de los actuales. Es el modelo de la fidelidad y la sumisión en la mujer, pero al mismo tiempo posee también la suspicacia e inteligencia necesarias para defender el lugar de su esposo.

La fiel espera y la añoranza que Penélope profesa a Odiseo, muestran a Telémaco que lo que ella desea se encuentra en aquél. Al ubicar claramente el lugar del falo, lo insta a emprender ese viaje que le permitiría corroborar si el padre ha muerto, o si aún vivía y le era posible regresar para restablecer el orden del hogar, que los pretendientes de su madre habían roto.

En cualquier caso, lo que busca Telémaco es abandonar ese lugar junto a la madre, ya que si su padre no regresaba, su madre estaba obligada a tomar a alguno de los pretendientes por esposo. Y de estar vivo, regresaría a ocupar su lugar como rey, abriendo para él como hijo la posibilidad de sucederlo.

Aún durante su ausencia física, Odiseo aparece en la relación madre-hijo investido como un padre castrador, ya que para Penélope él posee el objeto deseado. Sin embargo Telémaco añora el regreso del padre, quizá como ese agente real necesario para llevar a cabo la castración, pues ninguno de los pretendientes fue digno de ocupar el lugar del padre; es sólo Odiseo quien puede consumir tal acto.

Por alguna razón, Telémaco no se atrevió a enfrentar a los pretendientes y optó por buscar a su padre para que éste lo hiciera, probablemente no pudiendo asumirse como aquello que para la madre sólo el padre podía ser. El padre estaba investido del significante fálico, y como tal sólo él era capaz de otorgarlo o quitarlo.

El mito de Odiseo, en cuanto padre, es un excelente ejemplo para ilustrar de qué manera la función del padre imaginario, tan despreciada por algunos autores, es fundamental para que el padre real sea investido como simbólico. Es gracias a esa imagen creada por Penélope, y a que en ella existe el Otro, que el hijo logra estructurarse como un sujeto. Por eso Telémaco necesitaba de un padre real en donde se encarnara ese referente de la ley omnipresente en el discurso de la madre.

La ausencia física de Odiseo durante años pone de manifiesto aquello que desde otras interpretaciones psicoanalíticas es hasta cierto punto confundido. La ausencia no equivale necesariamente a la carencia: en este caso el padre se encuentra ausente en lo real, pero presente en la palabra articulada de la madre, y por tanto en la del hijo. De ahí que en Telémaco sí se haya inaugurado la cadena de significantes iniciada por el Nombre del Padre.

En la actualidad la función del padre es cuestionada, ya que las figuras materna y paterna han modificado sus roles y en consecuencia se observan cambios en sus funciones. Sin embargo, pese a que cada vez el padre se encuentra más alejado física y en ocasiones afectivamente, la función paterna continúa siendo el epicentro de la constitución psíquica de los sujetos y de la cultura.

En este sentido, la presencia de la madre cobra particular importancia, ya que en muchas ocasiones es la única figura colocada a la cabeza de la familia. Su función no se limita a la satisfacción de las necesidades inmediatas, sino que, de manera relevante, es la encargada de instaurar el orden simbólico en el hijo a partir del orden propio.

De manera que para intentar comprender las vicisitudes por las que atraviesa la familia actual como núcleo de la organización social, sería necesario cuestionar no sólo la función paterna sino también la de la madre, al ser ella determinante, tanto en ausencia o presencia física del padre, para que se pueda hablar de existencia o carencia de la función paterna.

Si el padre como figura no significa nada en la economía del deseo del hijo, y por ello es fundamental que se encuentre en el discurso de la madre, entonces Telémaco se ha formado una imagen del padre a través de lo que su madre le transmite. Así, su padre es tan importante que han decidido esperarlo, ya que ningún otro puede ocupar su lugar, incluido él como hijo. Esto a su vez le permite a Telémaco no ubicarse como el falo de la madre, sino como un sujeto que al igual que ella desea poseer el falo.

Odiseo aparece como ese padre imaginario que priva, prohíbe y frustra; pero no sólo es el que quita, sino también el que está en condiciones de dar el falo. Telémaco no queda atrapado en el deseo de la madre gracias a que en ella existe un orden simbólico que le permite tener la suficiente claridad como para asumir su propia castración y por tanto su deseo.

Telémaco es un sujeto deseante, que ha reprimido adecuadamente el significante materno para dar paso al significante Nombre del Padre. De esta manera, como sujeto deseante, continúa significando en el lenguaje el objeto primordial de su deseo.

La represión originaria asegura que exista un límite entre lo que el sujeto busca y lo que encuentra; esto garantiza no sólo la existencia del sujeto, sino también de la cultura. Aunque Telémaco estuviera envuelto en una confusión de sentimientos de añoranza y angustia por el regreso del padre, lo cierto es que su retorno garantizaría el restablecimiento del orden en dos sentidos: respecto a los pretendientes, en los que se identifica el desbordamiento de lo pulsional, así como en la relación entre Telémaco y su madre.

Es justamente una figura femenina, la diosa Atenea, quien anima y acompaña a Telémaco en busca de su padre. Curiosamente esta diosa invencible no tuvo infancia ni madre: nació adulta de la cabeza de Zeus, y había renunciado al sexo y a la maternidad. Y es ella quien lo guía en su búsqueda del reencuentro con el padre, no sólo en cuanto a su larga ausencia, sino por lo que representaba simbólicamente, y para lo cual se necesita de lo simbólico que existe en la madre, labor que en este caso ejerce en Atenea.

En el mito de la *Odisea*, Telémaco puede leer fácilmente lo que desea la madre, ya que en ella existe todo un orden simbólico. La ausencia física no es definitiva en el destino del hijo, gracias a que la madre, en tanto otro, posee el Otro. Si bien la ausencia física de Odiseo como padre tiene diversas consecuencias, la de la carencia paterna no figura entre ellas.

Telémaco se da cuenta de la privación de la madre, y sabe que aunque ella no posee el falo, el falo existe en ella en tanto lo ha hecho surgir en lo simbólico. Este pasaje es determinante para Telémaco como hijo, ya que al convertir la privación en significante, ésta se simboliza y de esa manera es posible asumir la castración. Justamente la única manera de que la castración se lleve a cabo de una manera inteligible es simbólicamente. Al final del complejo de Edipo, el falo aparece como la pérdida simbólica de un objeto imaginario. De acuerdo a Lacan, la metáfora del Nombre del Padre será la mejor prueba de que la castración se ha llevado a cabo. De esta manera, la castración inaugura un reordenamiento de la realidad: se abandona un orden natural para dar paso a un nuevo orden gracias a la introducción del significante Nombre del Padre.

1.6.2 PATERNIDAD Y MUERTE

La muerte es un tema recurrente en la *Odisea*. En su viaje de retorno a la patria, Odiseo enfrenta diversas situaciones que ponen en peligro su vida. Justamente el padre tiene que morir simbólicamente para dejar su lugar al hijo, pero antes debe dejar en claro cuál es su lugar. En la lucha contra los dioses y contra los pretendientes de su esposa, Odiseo reivindica su lugar como padre.

En tanto padre ideal, Odiseo tiene que regresar para reivindicarse como el que detenta la ley, el que ocupa el lugar de instancia prohibidora. El retorno de Odiseo no tiene como objetivo aplastar el deseo de su hijo, sino posicionarse al lado de la madre, y de esa manera poner un límite al deseo de aquella.

Aguirre (1999) señala que en la *Odisea* se encuentran dos temas recurrentemente: el olvido y la muerte, que pusieron en peligro el retorno a la patria. En cuanto al olvido de la patria que sufren los navegantes, ya sea por efecto de alguna droga, por los encantos de las diosas y ninfas o por los hechizos de la maga Circe, la autora puntualiza:

Pueden olvidarse de su destino, de su deseo de volver a casa, de las esposas e hijos que les aguardan después de tantos años. Nada más placentero que descansar en una isla paradisiaca, a salvo de los monstruos y tormentas y olvidar los sufrimientos padecidos o los amigos muertos en Troya. (1999, p. 14)

El olvido es atractivo: el abandono a lo pulsional, las tentaciones representadas en las mujeres y el placer dificultan el regreso a casa de Odiseo y sus compañeros. Es significativo que de manera consciente añore su hogar, pero bajo el efecto de alguna droga, o de los hechizos de alguna diosa su objetivo sea abandonado por años.

Pero Odiseo se empeña en regresar a su patria, extraña a su esposa e hijo. Cuando Calipso le ofrece inmortalidad, belleza, vigor y juventud eterna a cambio de quedarse a su lado, él rechaza la oferta. Para Ferry, este es el más profundo mensaje que transmite la mitología griega a través de la *Odisea*:

El objetivo de la existencia humana no es, como pronto pensarán los cristianos, ganar por todos los medios, incluidos los más honestos y los más fastidiosos, la salvación eterna, conseguir la inmortalidad, puesto que una vida mortal venturosa es muy superior a una vida de inmortal malograda. (2008, p. 17)

La muerte también es un tema recurrente en la *Odisea*, planteado de una manera distinta a la *Ilíada*: mientras que en esta última se aborda la muerte de los hombres en la guerra, en la *Odisea* se trata de la muerte en el mar por naufragio. Serán las tempestades de Poseidón las que impidan en múltiples ocasiones el regreso de Ulises y sus compañeros a Ítaca. La ira del dios del mar se debía a que Ulises, gracias a su astucia y no por la fuerza física, cegó a su hijo Polifemo. Con ello no sólo habría vencido al gigantesco cíclope, sino también al poder del dios, pues su hijo Polifemo sería un representante de la fuerza y atrocidad del padre. Sintiéndose burlado en tanto figura paterna, Poseidón le hará pagar a Odiseo un alto costo por su osadía.

En este sentido, las aventuras de Ulises son en gran medida provocadas por su propia personalidad. Ulises “es el paradigma de un héroe de nuevo perfil: el aventurero marino que sabe seducir y salir de los apuros gracias a su astucia” (García Gual, 2004, p. 13). Paradójicamente, sus habilidades de seducción y su astucia se convirtieron en un arma de doble filo: si bien gracias a éstas le fue posible continuar su viaje de regreso al hogar, son también la causa de que un sencillo viaje se convirtiera en un largo trayecto: su retorno tardó diez años, además de los diez que duró de la guerra de Troya.

Consciente de que tal vez no regresaría, aconsejó a su esposa Penélope que al llegar su hijo Telémaco a la adolescencia, si él no había regresado, tomara a otro hombre por esposo. Es decir, aún en su ausencia, él debería ser la única figura paterna de su hijo, con la que necesariamente éste se identificaría; de esta forma al llegar a la adolescencia, Telémaco tendría ya una personalidad forjada en la imagen de Odiseo. Al condicionar a Penélope a esperar la adolescencia de su hijo para tomar un nuevo marido, no sólo procuraba ser el único que fungiera como padre, sino que también protegía a su hijo para que él y no otro ocupara el lugar de rey, es decir, el lugar del padre.

Durante sus aventuras en el regreso de Troya, Odiseo parecía más bien un padre al que no le importaba el destino de la familia: se dedicaba a satisfacer sus propios deseos de aventura, curiosidad y fortuna, en una suerte de negación de los diques de la pulsión. Observamos entonces que como padre es también una figura ambivalente: Telémaco añora su regreso para que pueda restablecerse el orden en su casa, pero también sabe que si su padre ha demorado es porque se encuentra envuelto en una serie de aventuras en las que ha dejado en segundo lugar a su familia; además, a su regreso retomará su lugar al lado de su madre.

Esta ambivalencia se encuentra presente en la disposición constitucional de todos los individuos, en sus ligas afectivas y en el complejo paterno. Odiseo es pues una figura ambivalente para Telémaco, que por un lado lo añora y se muestra orgulloso cuando los otros le narran las proezas de su padre, pero también se encuentra enojado por su ausencia, que ha permitido el desorden provocado por los pretendientes.

Telémaco vive un doble duelo, en primer lugar por la ausencia del padre y en segundo lugar por la madre, que se encontraba asediada por múltiples pretendientes y tras los largos años de ausencia de Odiseo tendría que elegir a uno. Así, parecían consumarse los dos crímenes cometidos por Edipo: su padre probablemente había muerto en la guerra de Troya y su madre no era capaz de tomar algún hombre por esposo, por lo que sólo él quedaba a su lado ocupando el lugar del padre.

1.6.3 ODISEO: EL HIJO DESAFIANTE

La crueldad del padre ante la arrogancia del hijo que se jacta en desafiarlo está representada en las figuras crueles y despiadadas como el Cíclope y los lestrigones de la ciudad de Lamos, así como las monstruosas Escila y Caribdis. Odiseo logra vencer todos los obstáculos no por la fuerza física, sino gracias a su astucia.

En la mitología griega, la figura del dios padre representaba aquello que Lacan señalaba que se encontraba en el fondo del pensamiento religioso: el temor y el temblor. Sin embargo, en el caso de Odiseo, no observamos el temor a dios que sostiene el pensamiento religioso; por el contrario, encontramos un desafío permanente a todas aquellas figuras que representaban el poder supremo de los dioses.

Curiosamente la desobediencia hacia los dioses no siempre es personificada por Odiseo; en ocasiones son sus acompañantes los que incurren en ella. En relación a la muerte de sus compañeros, generalmente asociada a la desobediencia, Odiseo recibe un trato diferente, pues aunque se encuentra en peligro en diversas ocasiones, en todas ellas logra salvarse, aunque se retrasa su viaje de regreso: “En la *Odisea*, por lo tanto, la muerte representa algo negativo, es la negación del destino tan anhelado: el regreso a casa” (Aguirre, 1999, p. 13).

El episodio de Polifemo nos permite observar claramente su lucha contra el padre. Al llegar a la isla de los Cíclopes, Odiseo confiaba en que Polifemo se mostraría hospitalario y generoso, pero

éste no parecía atender a regla alguna. Lo que irrita a Odiseo y lo mueve a tomar venganza es la actitud omnipotente de Polifemo: le asquea la crueldad con que devora a sus compañeros y, con esa misma crueldad, Odiseo hinca el tronco de olivo en el ojo del cíclope. En este acto parece burlar la grandiosidad no sólo de Polifemo sino de su padre, Poseidón, quien no perdonará tal atrevimiento.

La ira de Poseidón retrasa continuamente el viaje de Odiseo, pero el regreso a su patria también se prolonga por su propia curiosidad y por ceder a los encantos de las mujeres con quienes compartió el lecho. Es decir, Odiseo también representa a un padre concentrado únicamente en satisfacer su deseo de reconocimiento, de prestigio y fortuna.

En el mito, Odiseo aparece como un ser encantador. Su astucia e inteligencia resultan una razón suficiente para que Atenea lo considere su protegido; pero para otros, como Zeus, Poseidón y los pretendientes, son un motivo para destruirlo; su osadía no será perdonada por los dioses. Para su fortuna, Atenea se encuentra a su lado protegiéndolo de la crueldad de aquéllos. Odiseo desafía constantemente la autoridad del padre representada en los dioses inmortales y en las figuras masculinas contra las que se enfrenta en sus aventuras. De esta manera, demuestra que la astucia es más importante que el poder ilimitado, como el del padre y como el de los dioses, y que la fuerza física, como la de los gigantes y como la que ejerce el padre sobre su pequeño hijo.

Las figuras crueles y despiadadas como el Cíclope y los lestrigones de la ciudad de Lamos, así como las monstruosas Escila y Caribdis, representan la crueldad del padre ante la arrogancia del hijo que se jacta en desafiarlo. No es gratuito que se trate de figuras monstruosas y gigantes, crueles y devoradoras, contra las que aparentemente no podría luchar; sin embargo, Odiseo logra vencerlas no por la fuerza física, sino gracias a su inteligencia y astucia.

Se supone que ante el poder y grandeza del padre, un hijo debe asumir que él no puede ser el padre; en cambio, sí puede llegar a ser como el padre, respetando siempre su lugar privilegiado. Pero Odiseo no se asume como inferior ante el poder de los dioses inmortales; por el contrario, haciendo uso de sus cualidades logra burlar los peligros que representan la crueldad del padre. La arrogancia de Odiseo parece negar su lugar de hijo, pero el castigo de los dioses-padres lo coloca en el lugar del hijo castrado que debe asumir el poder de aquéllos.

La ira de los dioses no comienza con el episodio del cíclope Polifemo. El triunfo de Odiseo en Troya constituye en sí mismo una causa de la envidia de los dioses, pues él, un mortal, sin ser un dios había obtenido por ese triunfo gran reconocimiento, prestigio y riquezas. Este hecho constituye una violación al tabú de ocupar el lugar del padre, y por ello había que destruirlo, porque aquel que viola un tabú se convierte él mismo en tabú y puede contagiar a los otros: despierta la envidia porque se ha permitido realizar algo que está prohibido. Si Odiseo había logrado ocupar el lugar del dios sin serlo, entonces se diluía la diferencia entre dioses y mortales, entre padres e hijos. Ante esto era necesario recordar en dónde se encuentra el poder, quién posee el falo. El castigo de los dioses, tras su desafío, coloca a Odiseo en el lugar del hijo castrado.

Después del triunfo en Troya, engrandecidos por los triunfos y el botín ahí obtenido, los aqueos llegaron a la ciudad sagrada de los cíclopes y la saquearon, llevándose sus riquezas y mujeres; esa actitud arrogante despertó la ira de Zeus. En ese acto vil, los aqueos parecen querer destronar al padre y ocupar su lugar; pero el padre, al igual que los dioses, puede decidir el destino de sus hijos o siervos. Su castigo fue la pérdida de muchos de los navegantes y la demora en el retorno a casa.

Un episodio similar ocurrió con las vacas de Helios. Tiresias y Circe habían advertido a Odiseo que no podían comer las vacas y ovejas de Helios, y que era mejor pasar de largo. Pero al ver la hermosa isla, sus cansados compañeros le convencieron de arribar, prometiendo sólo alimentarse de las provisiones que les quedaban. Sin embargo, las condiciones climáticas los retuvieron durante un mes, al cabo del cual no tenían comida. En ausencia de Odiseo, sus compañeros mataron brutalmente las mejores vacas de Helios. Zeus cobró fuertemente la desobediencia partiendo con un rayo la nave.

La constante desobediencia de Odiseo y sus compañeros, aunada a la probable envidia por su triunfo en Troya, provocaron la ira de Zeus y Poseidón. La furia de los dioses fue tan grande como los peligros y los monstruos que tuvieron que enfrentar los navegantes. La grandeza, monstruosidad y crueldad de los cíclopes, los lestrigones, Caribdis y Escila, se presentan al igual que el padre de la horda primitiva como una figura avasalladora. De esta forma encontramos una permanente lucha entre lo prohibido y lo deseado, las tentaciones en las que en muchas ocasiones cae Odiseo, castigado con un largo regreso.

No sólo Odiseo habría desafiado a la figura del padre, sino que él mismo como padre-líder también desató sentimientos hostiles en sus camaradas. Después del saqueo de la ciudad de los cíclopes y su merecido castigo, los navegantes llegaron a la isla Eolia donde les dieron buen trato y lo necesario para retomar el viaje de regreso. En aquel lugar Odiseo fue reconocido y honrado con múltiples obsequios, que despertaron la envidia de sus compañeros.

Al igual que en la horda primitiva, el ilimitado poder del padre despierta la envidia de los hijos que desean ocupar su lugar y gozar de sus privilegios; y así como el clan de hermanos se coludió para dar fin al padre y su poderío, los camaradas de Odiseo se disponían a atracar el botín del héroe, pero los dioses castigaron su atrevimiento.

Es importante recalcar que Odiseo proviene de una familia de un solo hijo: su padre, Laertes, es hijo único de Arcisio. Laertes sólo engendró a Odiseo y éste a Telémaco. Al final de la *Odisea*, en el último canto, Odiseo coloca en el lugar del padre combatiente a su hijo, incitándolo a demostrar su valor, lo cual llena de orgullo a Laertes, quien expresa que es un gran día para él, ya que su hijo y su nieto rivalizan en valor.

Este parece ser el mayor triunfo de la *Odisea*, el retorno del padre y la asunción del hijo hasta el lugar de aquél al demostrar valor y crecimiento. La lucha de Odiseo contra los pretendientes de su esposa, contenida por Telémaco hasta su regreso, demuestra cómo el hijo no puede tomar el lugar del padre en tanto no corrobore si ha muerto. En términos simbólicos, diríamos que no es necesario que el padre fallezca para que el hijo pueda asumirse a su vez como padre, sino que es éste quien permite la identificación del hijo al legitimar que le ha dejado su lugar; sólo entonces el hijo puede ejercer tal función.

Telémaco lucha por encontrar a su padre y reivindicar su lugar, aún en su ausencia. La obra nos muestra que un hijo puede estructurarse en ausencia física del padre, siempre y cuando el padre exista como figura esencial en la consolidación del hijo. Si el padre existe para el hijo gracias a que existe en la palabra de la madre, entonces se ejerce su función adecuadamente, y así el hijo puede asumir la castración y ocupar a su tiempo el lugar del padre castrante.

No es gratuito que al alcanzar la adolescencia Telémaco comience a añorar al padre, aquella presencia indispensable para mantener a raya los deseos que amenazan con avasallar al sujeto,

de la misma manera que Telémaco sentía que los voraces pretendientes de su madre terminarían por destruir su casa y llevarse a su madre. Justamente las dos prohibiciones del totemismo, que en este caso no permitían la identificación del hijo con el padre, están representadas en aquellos insensatos. Tal vez por eso Telémaco emprende el viaje en busca de su padre, a sabiendas de que sería una figura con la que podría identificarse.

Son las figuras paternas las que impiden a Odiseo regresar a su patria: Poseidón por haber dejado ciego a su hijo Polifemo, y en ocasiones Zeus como castigo por desafiar a los dioses. Pero también estas figuras paternas son las que le permiten regresar: Eolo lo recibe en su palacio y le proporciona a él y los suyos lo necesario para retomar el viaje; Hermes le advierte sobre los peligros de la maga Circe, y advierte a Calipso que los dioses han decidido que Ulises regrese a casa; el adivino Tiresias le indica en el Hades el camino de retorno; y Alcínoo, a pesar de que Odiseo era el hombre ideal para desposar a su bella hija Nausícaa, le dispone lo necesario para que pueda regresar a su patria amada.

En el relato de la *Odisea* observamos que siempre hay un tercero ubicado como referencia explícita de la ley del falo. En la relación que Odiseo establece con los dioses como padres, justamente los desafía porque sabe que ellos poseen aquello que otorga la autoridad, el falo. Al mismo tiempo, él es atribuido con el significante fálico por parte de su esposa, lo que permite a su hijo colocarse en la dialéctica del tener y poseer el falo algún día.

1.6.4 EL RETORNO DE ODISEO

El retorno del padre es necesario para que Telémaco esclarezca las dudas acerca de su muerte; su ausencia no fue suficiente para que tomara el lugar de su padre. Para que el padre retorne es necesario que se le haya matado simbólicamente: no se le puede matar si no hay constancia de su existencia.

Cuando finalmente regresa a la patria amada, después de una serie de aventuras en las que como un hijo desafiante burlaba la autoridad del padre haciendo uso de su astucia, Odiseo enfrentaría otra vicisitud: tras veinte largos años de ausencia tendría que reivindicar su lugar como padre, como hijo y como esposo.

Freud resalta que las figuras de los reyes son objeto de mociones hostiles que derivan del deseo de ser como el padre y ocupar su lugar. En tal sentido, los pretendientes de Penélope, que daban

por muerto a Odiseo, no sólo querían tomar a su mujer sino que en el fondo deseaban ser el rey. Al igual que el clan de hermanos, se aliaron para dar muerte a Telémaco, que tras encontrarse con su padre se había asumido como un hombre y por lo tanto era capaz de defender el lugar paterno.

A su regreso, Odiseo lucha en alianza con su hijo contra todos los pretendientes, para demostrar con brutal atrocidad que seguía siendo el rey. Ambos necesitaban reivindicar su lugar como poseedores del poder. Para el padre era imprescindible recuperar su lugar y así poder cederlo al hijo, y éste no podía asumir el lugar del padre si no estaba claro quien poseía el falo:

El autor de la epopeya que leemos dio a la historia de la venganza de Ulises una significación política y religiosa nueva, precisando las ambiciones y proyectos criminales de los pretendientes, multiplicando las impiedades de las que ellos son culpables y, sobre todo, asociando a Telémaco a la acción de su padre. (Carlier, 1999, p. 114)

Para llevar a cabo su venganza, Ulises regresa a Ítaca disfrazado, evocando así la visita de un dios que busca mezclarse entre los mortales para tomar una decisión imparcial. Así, cuando Odiseo estuvo frente a su hijo y le confesó que era su padre, Telémaco no lo podía creer. Ni siquiera Laertes, padre de Odiseo, lo podía reconocer. Los únicos que lo reconocieron sin sombra de duda fueron su fiel perro Argos y su aya Euriclea, que descubrió una cicatriz que tenía su amo. Penélope fue la más escéptica: le puso varias pruebas a fin de asegurarse que realmente era su esposo. Con esta acción, Ulises no sólo quería tomar por sorpresa a los pretendientes: también ponía a prueba la fidelidad de Penélope.

La figura de Penélope en la *Odisea* muestra los conflictos de género de la época. Ella es el mejor ejemplo de la fidelidad conyugal, pero también del proceso de idealización del otro cuando se ausenta físicamente, y la posterior confrontación con la realidad: “La *Odisea* es un ejemplo del cuento popular del esposo ausente, que regresará justo a tiempo de impedir la boda de su esposa, cumplido el plazo acordado” (García Gual, 2004, p. 24).

Penélope refleja la ambivalencia de que es objeto la figura femenina hasta nuestros días: se exaltan sus cualidades de fidelidad y obediencia, pero en el fondo, en muchas ocasiones esto significa vivir el sometimiento y la devaluación en silencio. Esa ambivalencia moral también se

observa en el trato respetuoso de Odiseo hacia su mujer, mientras castiga cruelmente a las sirvientas que fueron amables con los pretendientes durante su ausencia.

Al igual que su marido, Penélope aparece como una mujer muy astuta que conoce muchas tretas y sabe engañar: durante años evade su compromiso con los pretendientes. Así, Ulises no es el único que miente en la *Odisea*: “cada uno miente para ocultar su identidad, sus proyectos, sus pensamientos y sus segundas intenciones, pero también para hacer reaccionar a su interlocutor, para obligarle a revelar lo que quiere ocultar y ponerle a prueba” (Carlier, 1999, p. 137).

En el caso de Telémaco, el retorno del padre del que da cuenta Freud, resultado de la añoranza por el padre asesinado, parece expresarse en sus dudas acerca de la muerte de su padre, como si su ausencia no hubiera sido suficiente para tomar su lugar, y por tanto se hiciera necesaria, una vez más, la repetición de aquel hecho inscrito en la memoria originaria. En la *Odisea* también se confirma que lo que realmente importa en cuanto a la estructuración psíquica de los hijos es que se inaugure la cadena de significantes a partir del único significante del padre: el Nombre del Padre. La existencia de la palabra articulada del padre como aquella que detenta el lugar de la ley, garantiza que un sujeto se estructure aún en ausencia de cualquier padre real, como ocurre con Telémaco en la *Odisea*.

En cuanto a Odiseo, el regreso a su patria fue difícil, pero aún más lo fue recuperar su lugar de padre, esposo y rey, ese lugar al que había renunciado temporalmente por su espíritu aventurero, pero del que también había sido alejado por los dioses. El restablecimiento de Odiseo en el lugar paterno, lugar tercero y simbólico, representa una gran ganancia

a costa de una pérdida de goce narcisista, castración, duelo inacabable que el sujeto cargará desde allí en más, sólo como anhelo de una mítica plenitud paradisíaca produciendo su particular estructura clínica, sus sueños, sus amores, sus producciones científicas y artísticas. (Wechsler, 2001, p. 81)

En el tiempo que permaneció alejado de su familia, Odiseo parece haber renunciado a su lugar como padre a cambio de desafiar, como hijo, a los dioses con su arrogancia. Con su regreso, Odiseo renuncia a los placeres pasajeros que experimentó durante su viaje, confirmando así que la inmortalidad es un lugar imaginario, vacío, y que es más valiosa la condición de mortal ligado a un mundo real, que aunque sea frustrante otorga un lugar y una identidad.

1.6.5 ¿LA IMAGEN O LA FUNCIÓN PATERNA EN CRISIS?

A lo largo del tiempo, la función paterna continúa instaurando el orden simbólico. La imagen del padre no se ha deteriorado en nuestros tiempos, sino desde el origen de la civilización y de la mitología griega.

De acuerdo al análisis que hemos hecho de las cuatro principales facetas de Odiseo en relación a la figura y función paterna, podemos observar que la imagen persiste gracias a la madre y que la función simbólica tiene que ser encarnada en un padre real. La imagen del padre puede estar deteriorada y ser cuestionada, pero finalmente tiene que ejercer su función para que el hijo pueda acceder al orden simbólico, a través de la madre. En el caso de Odiseo su imagen se deteriora por las múltiples aventuras que retrasan su regreso a casa, pero –a pesar de la imagen de hombre aventurero y padre ausente, que se deja seducir por los encantos y las mujeres de tierras exóticas– su esposa e hijo conservan la imagen de un padre que impone el orden.

La crisis que mencionan algunos autores como Roudinesco (2004) en relación al aparente fin del patriarcado gracias a la irrupción de lo femenino y a la tendencia cada vez mayor de negación de la diferencia de los sexos, nos obliga a analizar la función del padre en tanto que su función principal consiste en la prohibición del incesto y el parricidio.

Por su parte, Tort (2008) señala tres aspectos sobre los cuales gira el debate actual de la crisis del poder del padre: la reivindicación de la función del padre que asegura la institución del sujeto psíquico; la tendencia en las sociedades modernas a una disminución del poder social que se atribuye al padre y, finalmente, el planteamiento de cómo se pone en marcha la función paterna cuando su poder social declina cada vez más: “¿cuál es la relación entre lo que desaparece ante nuestros ojos de los poderes de los padres y «lo universal de la función paterna»?” (p. 13)

Edipo rey de Sófocles, es la tragedia que mejor nos acerca a tal teorización. Desde la construcción freudiana del complejo de Edipo entendemos que la tragedia tiene que ver con una maldición: la de la familia de los labdácidas. La dinastía fue fundada por el rey Cadmo y Harmonía, padres de Polidoro, quien tuvo a Lábdaco, padre de Layo. Éste fue criado por el rey Pélope; sin embargo el joven violó al hijo del rey. El monarca condenó entonces a los labdácidas a su extinción. Layo, padre de Edipo, fue advertido por el oráculo: si llegaba a tener un hijo, éste lo mataría y se acostaría con su madre.

Este es el origen de Edipo en el que Roudinesco hace hincapié: su padre Layo no reconoció la diferencia de los sexos al violar al hijo varón de su protector, de ahí nace la maldición de su dinastía: “Hereditaria de los mitos fundadores de la civilización occidental, la historia de la familia maldita de los labdácidas reenviaba a los hombres del siglo XIX a un malestar estructural que les parecía correlativo de la degradación de la función monárquica del padre” (2004, p. 54).

Edipo no fue el primero de la dinastía en no acatar las prohibiciones fundamentales que garantizan el orden en la familia, se trata de una víctima de la maldición de su dinastía. Así, desde el origen, la imagen del padre ya está deteriorada, cuestionada. Y mientras Edipo aparecía como un hombre y un soberano ejemplar (pues creía haber escapado a su destino), en realidad era el destructor del orden familiar.

Ya hemos analizado el origen de los dioses del Olimpo: la lucha contra el padre violento que ejerce el poder de manera despótica hasta que los hijos se alían para ponerle fin, y cómo Zeus marca el inicio del equilibrio de poderes: “él es quien mantiene el orden en el cosmos, en el universo físico y astral, pero también en el mundo moral, es el dios que está en todas partes y que vela por los humanos manteniendo el ritmo de las estaciones y las cosechas.” (García Gual, 2003, p. 352) Es el padre de los hombres y los dioses porque es protector, pero también ha sostenido varios amoríos con diosas y mortales, a quienes ha logrado acceder con trucos y disfraces.

Es así que Zeus, el más venerable de los dioses griegos, es también un seductor y mujeriego. Y Edipo, intentando escapar a su destino, termina transgrediendo el orden familiar con incesto y parricidio. Esto apoya nuestra tesis de que el deterioro de la imagen del padre ha existido desde el origen de la civilización, como se observa en la mitología griega. Y aun así, desde el deterioro de su imagen, el padre ejerce su función:

Sin lugar a dudas, nunca hubo una *edad de oro* de la omnipotencia paterna, dado que las leyes de la ciudad siempre tuvieron por función imponer límites al ejercicio de su autoridad. Como lo había mostrado la tragedia de *La Orestíada*, que rechazaba tanto los excesos de la desmesura paterna como el carácter funesto del poder matriarcal, esta autoridad corría el riesgo incesante de revelarse salvaje o destructiva. La dominación del padre, por lo tanto, siguió siendo constante hasta finales del siglo XIX, pese a la gran fractura de la Revolución de 1789, que le asestó un golpe fatal. (Roudinesco, 2004, p. 31)

El padre ausente que emigra en busca de mejores condiciones de vida personales y familiares no sólo se observa en nuestros tiempos marcados por la polarización de la riqueza, sino que ya en Ulises encontramos esta misma imagen ambivalente: enaltecida por la valiente decisión de dejar a su familia y su tierra, y deteriorada por dejarse seducir por los encantos de lo extranjero.

Hace casi 4000 años otras civilizaciones fueron más sensibles que la nuestra a los sufrimientos de estas personas y plasmaron en la figura de Ulises el mito imborrable del desplazado, el viajero que no logra llegar a su destino y naufraga una y otra vez en la soledad, el miedo y la adversidad. (Achotegui, 2009, p. 12)

CAPÍTULO 2

LA FUNCIÓN DEL PADRE EN LA OBRA FREUDIANA

A lo largo de su obra Freud investigó la función del padre en la constitución del sujeto y de la cultura. Revisaremos el tema desde los primeros historiales clínicos que presentó, hasta sus escritos culturales. Como una constante, encontraremos que en la relación padre e hijo siempre existirá ambivalencia.

De acuerdo a Freud, la función del padre es esencial en el desarrollo y constitución psíquica del sujeto. Gracias a esta función el sujeto puede establecer contacto con la realidad, ya que permite romper la relación diádica entre la madre y el hijo. Si bien la figura de la madre se ha considerado de suma importancia durante los primeros años de vida del niño, lo cierto es que la presencia del padre es determinante en la organización psíquica del sujeto y por lo tanto en la cultura. Como señala Dor “la *función paterna* constituye un epicentro crucial en la estructuración psíquica del sujeto; y ello aunque sólo sea porque la identidad sexual de cada uno de nosotros no tiene más salida que experimentar en ella su propia inscripción subjetiva” (1989, p. 9).

El padre en la obra de Freud es fundamentalmente aquel del complejo de Edipo, un padre que despierta sentimientos ambivalentes en el hijo, odiado y temido a la vez que amado y anhelado. Para Julien, el nacimiento del psicoanálisis en una época en que comenzaba a declinar la imago del padre fue lo que hizo posible el descubrimiento del complejo de Edipo: “en un tiempo en que la imagen comienza a perder su consistencia social puede aparecer en su pureza otra cosa, o sea lo que estaba allí desde siempre: la función paterna, que no es la imago” (1990, p. 10).

A pesar de ser uno de los conceptos más cuestionados por otras disciplinas, el complejo de Edipo es uno de los pilares del psicoanálisis. En éste se condensa la figura ambivalente del padre, indispensable para la formación del superyó en los hijos. A través de sus historiales clínicos, Freud demostrará la existencia de tales mociones pulsionales en los hijos. De acuerdo a Tort:

Freud construye un objeto al que nombra “complejo de Edipo” y que capta un registro particular de la experiencia: las relaciones inconscientes que enlazan a las generaciones alrededor del deseo incestuoso de los padres, la prohibición de ese deseo y de la violencia que genera dicha prohibición. (2008, p. 103)

Con el complejo de Edipo, Freud reconstruye los procesos inconscientes que vinculan a las distintas generaciones, y que les permiten contener los deseos agresivos y sexuales para hacer posible la convivencia. Para ilustrar tal fenómeno Freud utiliza un personaje mitológico, lo cual no significa que se trate de una mera fantasía.

Desde sus primeros escritos Freud abordó el tema del padre. En los historiales clínicos de *Estudios sobre la histeria* (1893-1895) encontramos como una constante la seducción de una joven muchacha por parte de un adulto, generalmente un tío o un amigo de la familia; sólo años después Freud aceptaría que encubrió la participación del padre en la enfermedad de las pacientes.

Poco a poco el padre fue tomando un lugar más importante en los historiales clínicos, hasta llegar a la teorización del complejo paterno. En el trayecto final de su obra, Freud recurre al mito de la horda primordial para poner de manifiesto lo que ocurre en la relación padre-hijo, como un intento de ubicar el origen de la cultura.

2.1 LA PRESENCIA DEL PADRE EN LA CLÍNICA FREUDIANA

En un primer momento, en los historiales clínicos aparece la figura de un padre perverso y desbordado libidinalmente, responsable de las producciones neuróticas de los hijos. En un segundo momento la perversión cambia de lugar: es en la fantasía de las hijas donde se proyectan los deseos incestuosos.

El tema del padre ocupó a Freud desde el inicio y hasta el final de su obra. Los primeros historiales clínicos de Freud muestran a un padre avasallador, que al igual que el padre primordial toma a las mujeres que quiere, en particular a la esposa y las hijas. Un padre, al parecer, sobre el que no opera la ley de la prohibición del incesto: “al comienzo de la teorización freudiana, el padre reviste la forma del padre seductor (primera teoría de la seducción) responsable de las perturbaciones histéricas, antes de que se despeje el fantasma histérico de la seducción, lo cual relativiza el rol del padre” (Tort, 2008, p. 111).

Sin embargo, en un principio Freud ocultó la relación de seducción entre padre e hija, quizá por las dificultades que enfrentaba para que la sociedad de su tiempo aceptara las tesis psicoanalíticas, y por lo que esto implicaba en relación con su propio padre.

Para algunos autores, el momento cuando Freud cree haber discernido los secretos de la etiología de la histeria coincide con el descubrimiento de la figura del padre como productor de neurosis en los hijos, un padre perverso y desbordado libidinalmente. Posteriormente Freud introduce la posibilidad de la fantasía, tal vez como una forma de eximir de culpa al padre. Pero al cuestionar la realidad del acto de seducción, también queda en duda qué es un padre: “Freud pierde su primera localización del padre como fabricante de la histeria. Ya no sabe más lo que es un padre; será necesario que lo descubra, no sin ingenio, como se verá” (Le Gaufey, 1994, p. 70).

Freud había encontrado una función paterna patógena pero precisa: la perversión del padre como causa de la histeria. Esta primera caracterización sería abandonada en su búsqueda de la verdadera naturaleza de la figura paterna, que lo llevaría a postular el complejo de Edipo, y posteriormente una serie de consideraciones antropológicas en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]).

Después de ubicar al padre en los historiales clínicos como un perverso desbordado libidinalmente, recurrió a la teoría de la fantasía, en donde coloca al padre como objeto de los deseos más perversos de las hijas, y no solamente como el que ejerce su sexualidad de manera reprochable. De esta forma las neurosis ya no eran atribuidas sólo a factores reales externos a las pacientes, sino a su propia fantasía. La perversión cambió de lugar: el padre ya no era un perverso, sino que eran las hijas quienes dirigían sus deseos perversos hacia su figura, deseos reflejados en su fantasía.

En otros casos clínicos encontramos la presencia de lo que Freud llamaría el complejo paterno, caracterizado por los sentimientos ambivalentes de los hijos hacia la figura del padre, a quien odian y temen al mismo tiempo que aman y anhelan.

2.1.1 EL ENCUBRIMIENTO DEL PADRE

En dos notas agregadas en 1924 a <i>Estudios sobre la histeria</i> (1893-1895), Freud aclara que en al menos dos casos, el de Katharina y el de Rosalía, estaba seguro que el padre había sido el seductor, aceptando que lo había ocultado.
--

En los inicios del psicoanálisis, la primera teoría sobre la etiología de la neurosis señalaba el trauma como una condición necesaria para el desarrollo de la enfermedad. Al parecer, en la mayoría de los casos el evento traumático aludía a la sexualidad y era protagonizado por un adulto, por lo general un tío o un amigo de la familia.

Pero gracias a su correspondencia con Fliess, hoy sabemos que desde la presentación de *Estudios sobre la histeria* (1893-1895) Freud conocía que en la mayoría de los casos había sido el padre quien provocaba el encuentro traumático, como lo aceptaría posteriormente sobre el caso Katharina. De esta manera, Freud elabora la tesis de que no es cualquier adulto sino el padre quien seduce a la hija, ya sea de manera directa y agresiva como en el caso mencionado, o de manera indirecta cuando la hija observa el acto sexual entre los cónyuges.

En el caso Rosalía, Freud también aclara que había sido el padre, y no el tío, el responsable de atacar sexualmente a la paciente. Rosalía ubica claramente un incidente con la esposa de su tío, aunado al recuerdo del ataque sexual de su padre, como aquellos que provocaron los síntomas que la aquejaban y la llevaron a consultar a Freud. Es notorio que esta clara distinción sobre la formación del síntoma conversivo no se encuentra en el caso de Elisabeth von R., mencionado por Freud como el primer historial completo del análisis de una histeria.

En el caso Katharina, Freud menciona en una nota al pie otro caso a partir del cual discernió el nexo causal de la angustia en muchachas jóvenes con el primer encuentro con la sexualidad. Se trataba de una señora joven que sufría una complicada neurosis, cuyos ataques de angustia, que desembocaban en desmayos, precedían a su vida conyugal. Ella informa a Freud que cuando era soltera:

«Dormía en esa época en una habitación contigua a la de mis padres, la puerta estaba abierta y una candela ardía sobre la mesa. Algunas veces vi, pues, cómo mi padre se llegaba a la cama de mi madre, y he escuchado algo que me causó viva emoción. Tras eso vinieron mis ataques». (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 143)

De forma similar, en *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia* (1895 [1894]), Freud argumenta que cierto número de observaciones indudables le han mostrado que en ocasiones una neurosis de angustia, específicamente la angustia virginal o angustia de las adolescentes, es provocada por “una revelación algo brusca de lo hasta entonces velado –sea por la visión de un acto sexual, por una comunicación o por lecturas” (p. 100).

Esta concepción de la neurosis como producto de una revelación brusca de la sexualidad sería modificada en *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (1896), en donde

Freud se refiere a la angustia virginal como aquella que estalla no por un primer encuentro con la sexualidad, “sino que en esas personas la precedió una vivencia sexual pasiva en la infancia, cuyo recuerdo fue despertado a raíz del «primer encuentro»” (p. 167).

Después de la publicación de *Estudios sobre la histeria* (1893-1895), Freud confiesa a Fliess en una carta del 21 de septiembre 1897 su desilusión de lo que hasta entonces había creído acerca de su «neurótica», y enumera las razones que lo llevaron a tal posición: en primer lugar, las motivaciones resistenciales de los pacientes, es decir, las dificultades para la efectiva consumación de los análisis, así como la deserción de los pacientes en el momento en que parecía marchar mejor el tratamiento y la demora en la aparición de resultados. En segundo lugar, y aquí lo más importante en referencia a la figura paterna:

[...] la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculcado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia en la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta este punto. (*Carta 69 a Fliess*, 1897, p. 301)

En tercer lugar, Freud supone que en lo inconsciente no existe un signo que permita diferenciar entre la realidad y la ficción investida de afecto; y en cuarto lugar, reflexiona que en los casos de psicosis el recuerdo inconsciente no es asible ni siquiera a través del delirio, de manera que en estos casos nunca se supera la resistencia de lo inconsciente, y por lo tanto una cura en el sentido de que lo consciente llegara a dominar lo inconsciente sería inviable.

A partir de esta serie de argumentos, Freud comienza a modificar su teoría sobre la etiología de la histeria. Al mismo tiempo, le confiesa a Fliess estar invadido, más que por un sentimiento de derrota, por uno de triunfo, un orgullo por ser capaz de emprender una crítica profunda hacia su propia obra. Pero este sentimiento de triunfo, confesado en la intimidad a su amigo, parece haberse visto obstaculizado por la censura de su época o quizá por el temor del propio Freud para inculpar directamente al padre como perverso. En cualquier caso, Freud reconsideraría el lugar padre en la etiología de la neurosis, postulando la seducción ya no como un hecho real y consumado, sino como una fantasía de las propias enfermas. Quizás era más fácil aceptar la presencia de deseos perversos en las hijas, que reconocer la existencia de deseos incestuosos en el padre.

Si bien desde sus primeras investigaciones Freud conocía la posible perversión del padre, sería hasta 1924 cuando reconocería que en dos de los casos presentados en *Estudios sobre la histeria* (1893-1895) el padre había sido el seductor. Y a sabiendas de ello lo encubrió, quizá no sólo para evitar la exhibición de la figura paterna en general, sino tal vez por lo que a su propio padre competía.

Ya en una carta fechada el 28 de abril de 1897, Freud le había comunicado a Fliess que tras comenzar un nuevo tratamiento tenía “una nueva corroboración de la etiología paterna” (*Carta 60 a Fliess*, 1897, p. 287). Se trata del caso de una joven señora a quien su padre, presuntamente noble y digno de respeto, la había tomado en la cama de manera regular entre los ocho y los doce años de edad, iniciando a causa de esto su angustia. Una hermana de la paciente le había confiado haber tenido las mismas vivencias con el padre, y una prima también le confesó que a la edad de quince años se tuvo que defender del abrazo del abuelo.

Es evidente que Freud contaba en su experiencia clínica con suficientes fundamentos como para colocar al padre en el lugar del perverso, o por lo menos para informar de las consecuencias que observaba en las pacientes que vivenciaban tales eventos sexuales traumáticos. Sin embargo Freud dudaba que la perversión del padre estuviera tan generalizada, y se preguntaba si ésta y sus otras dudas en relación a la etiología y tratamiento de la neurosis no serían sino un paso hacia un conocimiento ulterior. Evidentemente se encontraba ante un descubrimiento importante, que probablemente apuntaba de manera muy temprana en su obra a lo que posteriormente elaboraría como la ambivalencia en el complejo paterno.

Que todos los padres, incluido el suyo, fueran seductores de los hijos, y por tanto perversos, era una idea difícil de aceptar para el propio Freud y más aún de introducir en el ya de por sí controvertido psicoanálisis. No es casualidad que ocultara hasta 1924 el papel del padre perverso en algunos de los casos presentados en *Estudios sobre la histeria* (1893-1895). Para esa fecha Freud ya había modificado sus ideas sobre la etiología de las neurosis, introduciendo la teoría de la seducción, en la que el evento traumático de origen sexual no tenía que ser necesariamente real, sino que podía ser fantaseado. En otras palabras, colocaba la perversión ya no del lado del padre, sino de las hijas neuróticas.

Se puede pensar que al darse cuenta del papel que jugaba el padre perverso en la neurosis, elaboró la teoría de la seducción como una forma de exculpar al padre en general, y quizá al propio. En una carta a Fliess del 3 y 4 de octubre de 1897 le comunica que ha estado analizando sus sueños y señala: “Yo sólo puedo indicar que en mí el Viejo [su padre] no desempeña ningún papel activo” (*Carta 70 a Fliess*, 1897, p. 303).

En las siguientes líneas se retoman fragmentos de los casos presentados en *Estudios sobre la histeria* (1893-1895) en los que se observa la presencia del padre, en algunas ocasiones encubierta por Freud.

2.1.1.1 SEÑORA EMMY VON N.

Este es el primer caso documentado de Freud en donde el padre se encuentra presente en la trama de la paciente histérica, aunque no ocupa el lugar del seductor.

Este caso es señalado por Freud como su primer intento de manejar el método catártico, y ya no sólo el de la hipnosis. Se trata de una joven viuda de cuarenta años, histérica, que presentaba síntomas como tartamudeo y un chasquido en el habla, disminución del apetito, angustia ante la fantasía de muerte de sus hijas y algunos familiares, y alucinaciones de animales que de pronto recobraban la movilidad.

Al principio de su análisis Freud utilizó el método de la hipnosis, con el que adquirió cierta información acerca del posible origen de los síntomas de la paciente. Durante su estancia en el hospital, donde recibió el tratamiento, la paciente profería la siguiente fórmula: «¡Quédese quieto! ¡No me toque! ¡No hable!».

Al preguntarle Freud el significado de tal frase, ella respondió, en estado hipnótico, que «¡Quédese quieto!» se refería a los animales que aparecían en sus malos estados y que se ponían en movimiento cuando alguien junto a ella hacía un movimiento; el «¡No hable!» se relacionaba con sus pensamientos angustiantes y su temor a ser interrumpida y perder el hilo de sus ideas; por último, «¡No me toque!» lo asociaba con las veces en que su hermano, enfermo por ingerir dosis excesivas de morfina, la tocaba de manera repentina, y con un conocido suyo que enloqueció de repente y la tomó entre sus brazos.

En otra sesión hipnótica la señora Emmy asoció su tartamudeo a dos acontecimientos traumáticos relacionados con accidentes en carruaje, el primero cuando se desbocaron los caballos, momento en que apareció el síntoma, y el segundo cuando un rayo cayó justo enfrente del carruaje y ella pensó que era mejor quedarse quieta para no asustar más a los caballos.

Un año después, tras la reaparición de algunos síntomas, la señora Emmy regresó a tratamiento con Freud, quien durante una sesión hipnótica le preguntó cuándo había vuelto el tartamudeo. La paciente contestó que a partir de un susto que se había llevado en el invierno, cuando un camarero del lugar en donde se hospedaba se había escondido en la habitación de ella; en la oscuridad, creyó que era un gabán y lo tomó, y de acuerdo con su relato, el hombre “se irguió con rapidez”. Ese mismo día, al anochecer, Freud indagó otra vez sobre este suceso y para su sorpresa la paciente ofreció nuevos detalles:

En estado de excitación [la paciente] se paseaba una noche de un extremo a otro en el pasillo; halló abierta la puerta de la habitación de su camarera y quiso entrar para sentarse ahí. Ésta le atajó el camino, pero ella no se dejó disuadir, entró a pesar de todo y entonces notó aquella cosa oscura en la pared, que resultó ser un hombre. (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 99)

Freud entendió que el factor erótico de dicho encuentro le había sido omitido la primera vez, y esto lo convenció de que sólo cuando un relato es completo en la hipnosis, se puede considerar curativo.

También se dio cuenta de manera fortuita que la paciente comía muy poco. Al cuestionarla directamente sobre ello, sin hipnosis, la paciente respondió que no podía comer más ya que le haría daño, pues tenía la misma naturaleza de su difunto padre, quien también había sido de poco comer. Freud le prescribió que comiera y bebiera más, a lo que ella replicó: «Lo haré porque usted me lo demanda, pero le anticipo que será para mal, porque mi naturaleza lo rechaza, y mi padre era igual» (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 100).

En la siguiente sesión encontró a la señora Emmy muy enojada, pues aunque había comido mejor y bebido agua, efectivamente los malestares estomacales se habían presentado. Por primera vez no fue posible hacerla entrar en estado hipnótico, y Freud entendió que la paciente se encontraba en franca rebeldía. Freud renunció a la hipnosis y le dio veinticuatro horas para

que reflexionara hasta admitir que sus dolores de estómago se debían al miedo, y no a la comida; en caso contrario, ella tendría que partir.

Al día siguiente Freud la encontró dócil y humilde, y al preguntarle de nuevo sobre el origen de sus dolores de estómago, ella aceptó que se debían a su angustia, pero adjudicándole la responsabilidad a Freud, sólo porque él lo había dicho. Freud la hipnotizó y volvió a cuestionarle por qué no podía comer más, y la paciente narró un recuerdo de su infancia: cuando no quería comer su plato de carne, su madre la obligaba a comerlo horas después, y la grasa fría le provocaba asco. También recordó la enfermedad de uno de sus hermanos y su temor a contagiarse a través de los cubiertos, así como el asco que sentía cuidando a otro hermano enfermo de los pulmones, que esputaba cerca de los platos.

Desde nuestra perspectiva, la primera intervención de Freud cuestionando a la paciente sobre su poco comer resultó muy productiva, en tanto que la propia paciente, fuera de todo trance hipnótico, fue capaz de asociar tal síntoma a una posible identificación con el padre. Pero en lugar de profundizar en esta asociación Freud le prescribió comer y beber más, a lo que ella replicó que sólo lo haría porque él se lo demandaba; de igual forma, sólo ante el ultimátum de Freud la paciente aceptó que sus dolores eran producto del miedo.

Esto dejó varias cuestiones sin resolver: ¿habría alguna relación entre la asociación con el padre de poco comer y su resistencia a ser hipnotizada? ¿Por qué si la señora Emmy asociaba su síntoma a su padre en estado de vigilia, Freud la vuelve a hipnotizar y sostiene que el origen de su falta de apetito se asocia a recuerdos infantiles de asco? ¿Por qué el tema del padre no es profundizado por Freud?

Aunque no es uno de los casos en los que Freud declararía en 1924 que se presentó la seducción paterna, es su primer historial donde se encuentra presente el padre en la trama de la histérica, aunque no ocupe el lugar del seductor.

En realidad, Freud no creía haber agotado la etiología de este caso, pues reconocía que faltaba el importante elemento sexual, apenas un poco relatado en el incidente con la camarera, ausencia aún más sospechosa si se considera que la paciente guardaba abstinencia sexual desde la muerte de su esposo.

Como resultado del tratamiento Freud pudo eliminar algunos de los síntomas de la paciente, sin llegar a distinguir qué tanto se debía al método hipnótico y qué tanto a la abreacción, “pero lo que sí puedo decir es que sólo resultaron eliminados de manera realmente perdurable los síntomas patológicos en los que yo había ejecutado el análisis psíquico” (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 119).

2.1.1.2 KATHARINA

En este caso se explica el mecanismo de contracción de la histeria, y es uno de los casos en los que Freud aclara en 1924 que el padre era el seductor.

Este aparentemente pequeño caso, por ser resultado de un encuentro ocasional, es uno de los más importantes ya que ilustra el mecanismo de contracción de la histeria. De acuerdo a Freud

[...] el caso de Katharina es típico; en el análisis de cualquier histeria que tenga por fundamento traumas sexuales, uno halla impresiones de la época pre-sexual que, no habiendo producido efectos sobre la niña, más tarde cobran, como recuerdos, una violencia traumática al abrirse para la joven virgen o la esposa el entendimiento de la vida sexual. (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 149)

El caso resulta emblemático por dos razones: en primer lugar, muestra de qué manera las vivencias pasadas se actualizan por un hecho que puede ser auxiliar o traumático, o bien como en este caso, que cumple ambas condiciones. En segundo lugar, si este caso ilustra el mecanismo de contracción de la histeria, ¿Freud estaba planteando de manera velada que el agente real de la seducción en la mayoría de casos de histeria era el padre?

Este es uno de los dos casos presentados en *Estudios sobre la histeria* (1893-1895) en los que Freud reconocería en 1924 que había sido el padre, y no el tío, quien había seducido a la paciente. No podemos saber las verdaderas razones que llevaron a Freud a ocultar esto, aunque él lo atribuye a la discreción.

De vacaciones en los Alpes, Freud había sido abordado por la joven Katharina, hija de la posadera. Al darse cuenta en el libro de registros de que Freud era médico, ella lo buscó para plantearle su enfermedad “de los nervios”. Al interrogarla sobre sus síntomas, Katharina refiere dificultad para respirar, aparentemente un ataque de angustia que comienza con una presión sobre los ojos, pesadez en la cabeza, mareo, y opresión en el pecho al grado de perder el aliento.

Sentía que se iba a morir, y que alguien detrás de ella la agarraría de repente. Además, durante estos episodios veía un rostro horripilante que la miraba de forma espantosa, al cual temía. Era, de acuerdo a Freud, un ataque histérico que tenía por contenido la angustia.

Freud intuyó que los síntomas de Katharina se relacionaban con un asunto de orden sexual, ya que en otros casos había observado la angustia que invadía a las jóvenes virginales cuando se enfrentaban por primera vez a la sexualidad. Tras la inducción de Freud de que probablemente había visto o escuchado algo que hubiera preferido no haber visto, Katharina exclamó: «¡Cielos, sí! ¡He pillado a mi tío [en realidad su padre] con la muchacha, con Franziska, mi prima!» (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 143).

Cuando sorprende al padre encima de la prima, surge por vez primera el síntoma: se apoyó en la pared y le sucedió la falta de aire que hasta entonces la aquejaba, se le nubló el entendimiento, sintió un peso en los ojos y martillazos en la cabeza. Varios años atrás, ella misma había sido asediada sexualmente por el padre en diversas ocasiones, pero en esos momentos no parecía haber atribuido a dichos encuentros un significado sexual. Fue hasta que descubrió a su padre con Franziska cuando estos incidentes recobraron su significado real.

Al ocultar a su madre estos hechos, le surgieron mareos acompañados de vómitos. Finalmente la joven comunicó a su madre lo sucedido, quien se separó del padre. Precisamente Katharina asoció la alucinación del rostro que la miraba de forma espantosa con la cara de su padre, pero no aquel que pillara encima de la prima, sino el padre enfurecido que la culpaba por las querellas con su madre y que resultaron en divorcio.

2.1.1.3 SEÑORITA ELISABETH VON R.

Esta paciente mantenía con su padre una relación edípica que le atormentaba de la misma manera que el deseo incestuoso hacia el marido de su hermana. Sin embargo, en su interpretación Freud otorga mayor importancia a lo actual que a su relación con el padre.

Este caso es, según Freud, el primer análisis completo de una histeria en el cual empleó un procedimiento que posteriormente elevaría a la condición de método: “la remoción del material patógeno estrato por estrato, que de buen grado solíamos comparar con la técnica de exhumación de una ciudad enterrada” (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 155).

El análisis de este caso llevó a Freud a considerar que en la etiología de la histeria se encuentra un determinismo, corroborado precisamente por el método utilizado, con el que se puede acceder cada vez a un nivel más profundo del recuerdo, y además que no era indispensable que la persona estuviera bajo trance hipnótico para que pudiera relatar su historia.

Se trataba de una joven de veinticuatro años que desde hacía más de dos años padecía dolores en las piernas y dificultad para caminar, pues se fatigaba rápidamente. De acuerdo a Freud parecía inteligente y psíquicamente normal, y sobrellevaba su padecer con la «*belle indifférence*» de los histéricos.

A pesar del determinismo del caso señalado por Freud, apenas menciona algunos hechos relacionados con el padre, entre ellos que a raíz de la quebrantada salud física y mental de la madre, “la paciente se apegara de manera particularmente estrecha a su padre, hombre alegre y dotado de la sabiduría de vivir, quien solía decir que esa hija le sustituía a un hijo varón y a un amigo con quien podía intercambiar ideas” (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 155).

El padre también celebraba que Elisabeth no estuviera interesada en aquello que a la gente de la época le gustaba ver realizado en una joven; la llamaba en broma “impertinente” y “respondona”, además de manifestar que le resultaría difícil encontrar marido. Otro hecho no analizado en profundidad es que, según Freud, la paciente estaba harto descontenta con su condición de mujer, ya que deseaba otras cosas como estudiar, y estaba indignada ante la idea de sacrificar sus inclinaciones y libertad de juicio por el matrimonio.

Durante los primeros años de su juventud las cosas parecían marchar bien, hasta que el padre enfermó repentinamente y Elisabeth se dedicó a su cuidado. Dormía en la habitación de su padre y lo asistía día y noche. En un primer momento Freud, con ayuda del relato de la paciente, ubicó en este suceso la aparición del síntoma, el cual se vería exacerbado tras la muerte del padre, al grado de no poder caminar por los dolores.

Posteriormente indagó en la historia de Elisabeth y descubrió que al enfermar su padre ella tuvo que renunciar a un joven pretendiente, lo cual de acuerdo a Freud habría contribuido al desarrollo de su enfermedad. Los dolores en la pierna fueron asociados por Elisabeth con el hecho de que cada mañana su padre descansaba en ella su propia pierna para que cambiara los

vendajes. Freud asoció los dolores en la pierna derecha con los recuerdos del cuidado del padre enfermo y con el alejamiento de su joven compañero, mientras que los dolores en la pierna izquierda parecían surgir con los recuerdos de su hermana muerta, hechos narrados en un segundo momento.

De esta manera, parecen anudarse lo histórico y lo actual en la sintomatología de la paciente. Sin embargo, esta hipótesis es desechada por Freud hacia el final del historial: en su opinión, la paciente habría enfermado de las piernas en principio por causas reales, mientras el contenido psíquico de la enfermedad sólo emergió junto a su deseo por el marido de su hermana muerta.

En una primera hipótesis, Freud asoció el padecimiento de Elisabeth con la muerte de su padre y la peculiar relación que mantenía con él, su descontento con su condición de mujer y su aparente reticencia hacia el matrimonio, alimentada por el pensamiento del padre de que le sería difícil encontrar marido. Por lo anterior, entendemos que la sintomatología gira en torno a la figura paterna.

Sin embargo, son otros factores los que Freud interpreta como esenciales en la formación de la sintomatología histérica de Elisabeth. Después de la muerte del padre, sus dos hermanas se casaron. La mayor se mudó a otra ciudad, mientras que la otra se casó con un hombre que a los ojos de Elisabeth representaba el modelo anhelado de hombre con el cual ella se casaría; en su segundo embarazo esta hermana muere. Es aquí donde Freud ubica el origen psíquico de los síntomas de la paciente, la cual recuerda que al ver muerta a su hermana pensó que el esposo se encontraba libre y por lo tanto ahora ella sería su esposa. Según la interpretación de Freud, todo el tiempo la paciente había estado luchando contra el deseo de tener al marido de su hermana:

Había conseguido ahorrarse la dolorosa certidumbre de que amaba al marido de su hermana creándose a cambio unos dolores corporales, y en los momentos en que esa certidumbre pretendía imponérsele (durante el paseo con él, en aquella ensoñación matinal, en el baño, ante el lecho de la hermana) habían sido generados aquellos dolores por una lograda conversión a lo sintomático. (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 171)

De esta manera, Freud reconoce los hechos actuales relatados por Elisabeth como aquellos que desencadenaron su histeria, a pesar de contar con otros datos sobre su historia pasada; es decir,

privilegia lo actual por encima de la relación con su padre. Tal vez, así como la atormentaba el deseo incestuoso hacia el marido de su hermana, también se podría catalogar de incestuosa la peculiar relación que la paciente mantenía con su padre.

2.1.1.4 SEÑORITA ROSALÍA H.

Este es uno de los dos casos rectificados por Freud en 1924, en los que declara que no había sido el tío sino el padre quien atacó sexualmente a la paciente.

Aunque no mereció, quizá por su extensión, un lugar aparte dentro de los historiales presentados en *Estudios sobre la histeria*, este caso es de gran importancia por ser uno de los que rectificó Freud en 1924, en relación a que no había sido el tío sino el padre quien atacó sexualmente a la paciente.

Rosalía, de veintitrés años, deseaba convertirse en cantante pero su voz no le obedecía en algunas escalas, y le sobrevenía una sensación de ahogo y opresión en la garganta. Después de indagar en el caso, Freud interpretó que dichas sensaciones se debían a que tenía que guardarse el odio y desprecio que sentía hacia su tío, figura en la que Freud ocultó al padre, al que describe como

un hombre de personalidad evidentemente patológica, maltrataba a su mujer y a los niños de la manera más brutal y, en particular, los afrentaba con su desembozada predilección sexual por las muchachas de servicio y niñeras que vivían en la casa, lo cual se volvía más y más chocante a medida que los niños crecían. (*Estudios sobre la histeria*, 1893-1895, p. 183)

Rosalía quería convertirse en cantante porque le urgía independizarse para escapar de la vida familiar. A través de la abreacción y el método hipnótico la paciente aportó una serie de escenas en las que aparece como una constante la injusticia que ella había tolerado sin defenderse. En especial, la paciente refiere una escena de sus primeros años de doncella, donde el padre, que padecía de reumatismo, le había pedido que le masajeara la espalda. Ella no replicó y de pronto su padre se volteó, se destapó y quiso atraparla. No pudo manifestar si había visto algo tras el repentino suceso.

Este recuerdo propició que Rosalía hablara de otro evento recién ocurrido. Después de huir de la casa paterna se había alojado en casa de un tío, hermano de su madre. La esposa de éste no la

veía con buenos ojos, pues consideraba que la ayuda que el tío prestaba a Rosalía estaba motivada por otro tipo de interés; de esta forma la paciente aceptaba de nuevo ser acusada injustamente sin defenderse. La tía había frustrado su deseo de ser cantante, por lo que Rosalía sólo tocaba el piano y cantaba en su ausencia. A petición del tío un día tocó algo, pero la tía apareció de repente en la puerta, y ella se sintió obligada a buscar un nuevo alojamiento.

Freud explica que la conversión histérica se debe en parte a lo recién vivenciado y en parte al afecto recordado. En este caso queda muy claro que la sintomatología es desencadenada por un hecho actual, los celos de la tía, pero a su vez remite a una vivencia que hasta entonces se había mantenido inconsciente, la desbordada sexualidad del padre.

En el caso Rosalía queda claro que las mociones sexuales de los padres hacia los hijos también pueden ser actuadas. Esto llevaría a Freud a modificar su teoría, aclarando que el hecho traumático no siempre parte de lo real, sino que en ocasiones puede ser fantaseado.

2.1.2 EL PADRE EN EL COMPLEJO DE ÉDIPO

Al proponer la hipótesis del complejo de Edipo, Freud pone al descubierto al padre como un ser sexuado.

El caso Dora es quizá el primero donde Freud habla abiertamente de la relación padre-hija no sólo desde su componente de ternura, sino desde la sexualidad. Al reforzar la noción ya introducida en *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]) del complejo Edipo como vivencia presente en casi todos los seres humanos, coloca al padre como un ser sexuado para la hija, y que por lo tanto influye en la sexualidad de ella.

De igual manera coloca a las histéricas como perversas, no sólo por los deseos incestuosos hacia el padre, sino por una fase de bisexualidad que encontraría su expresión en los celos mostrados hacia otras mujeres.

2.1.2.1 DORA

Este es el primer caso en el que Freud habla abiertamente de los contenidos sexuales en la relación padre-hija.

Desde el inicio del caso Dora, Freud presenta una serie de explicaciones y justificaciones, advirtiéndole que si sus escritos anteriores habían provocado escándalo, con éste la polémica sería aún mayor; además, arremete contra sus críticos a los que tacha de enfermos. Freud parece disculparse no sólo por ventilar los secretos psicosexuales de su paciente, sino por las consecuencias que esto traería para la sociedad en general, al revelar el lugar que ocupa la sexualidad en la vida de los seres humanos:

Si es verdad que la acusación de las enfermedades histéricas se encuentra en las intimidades de la vida psicosexual de los enfermos, y que los síntomas histéricos son la expresión de sus más secretos deseos reprimidos, la aclaración de un caso de histeria tendrá por fuerza que revelar esas intimidades y sacar a la luz esos secretos. (*Fragmento de un análisis de un caso de histeria*, 1905 [1901], p. 7)

En su informe, Freud aclara que abandonó la técnica anterior en la cual atendía los síntomas en orden, uno tras otro, al concluir que no era la adecuada para abordar la compleja estructura de la neurosis. A partir de este caso, Freud le permitiría a los pacientes elegir el tema de trabajo, obteniendo de esa manera fragmentos de los síntomas. Es por esto, y por el corto tiempo de tratamiento de Dora, que tituló este informe como *Fragmento de un análisis de un caso de histeria*.

El caso Dora es el primero en el que Freud habla abiertamente de la relación padre-hija y los contenidos sexuales que en ésta se desarrollan. Al indagar sobre el círculo familiar de Dora, Freud descubre que la persona dominante era el padre, y considera que en torno a él, por su inteligencia y rasgos de carácter, la paciente había construido su historia infantil y patológica. Freud también advirtió que en las últimas disputas familiares el hermano mayor de Dora, en otro tiempo su modelo a seguir, tomaba partido a favor de la madre, mientras que la paciente se inclinaba por su padre, conducta que según Freud reflejaba “la usual atracción sexual”.

Dora padeció una serie de síntomas neuróticos desde la edad de ocho años, como la disnea nerviosa que la aquejaba. A los doce años tuvo migraña y tos nerviosa. A los dieciséis, cuando el padre la llevó a tratamiento por primera vez con Freud, presentaba tos y afonía.

A los dieciocho años, y a pesar de la resistencia de Dora, el padre determinó que debía regresar al tratamiento con Freud, a causa de un supuesto intento de suicidio y que perdiera el conocimiento tras un ínfimo intercambio de palabras entre padre e hija. El padre informó a Freud que él y su familia habían entablado amistad con el matrimonio K., que residía en otra ciudad. El último ataque de histeria se suscitó cuando Dora pidió a su padre que dejara de frecuentar al matrimonio K., a lo cual éste se negó.

Dora informó a su padre que durante un paseo el señor K. le hizo una propuesta amorosa, lo cual fue negado por el acusado frente al padre de Dora. Por el contrario, el señor K la acusó de haber imaginado la escena, consecuencia de lo que, según la señora K., constituía el único interés de la paciente: los asuntos sexuales.

La paciente le comunicó a Freud otro incidente con el señor K. A la edad de catorce años éste la estrechó contra sí y le estampó un beso en los labios; ella reaccionó con violento asco y salió corriendo de ahí. Freud deduce que durante el abrazo no sólo sintió el beso en los labios, sino la presión del miembro erecto contra su vientre; todo esto fue reprimido dando origen al síntoma de la opresión en el tórax. De esta vivencia se desprendían pues tres síntomas: el asco, la sensación de opresión en el tórax y el horror a los hombres que la cortejaban. El asco se originó por la represión de la zona erógena de los labios, que también se relacionaba con un prolongado chupeteo infantil de la paciente.

Dora le relataría a Freud otra explicación de su aversión contra los K., distinta a la proporcionada por su padre. Ella no tenía duda de que su padre había entablado una relación amorosa con la señora K. Para Dora su padre era deshonesto, tenía un rasgo de falsedad en su carácter, sólo pensaba en su satisfacción y arreglaba las cosas a su conveniencia. Incluso pensaba que estaba dispuesto a entregarla al señor K. a cambio de que éste tolerara su relación con la señora K.

Detrás de la ternura que Dora le profesaba a su padre, yacía una furia contra él por sentirse utilizada. El enojo de Dora parecía, más que el de una hija indignada, el de una esposa celosa. En ello encontramos lo que más tarde Freud formularía como la ambivalencia presente en el complejo paterno, propia de la trama edípica.

Durante el tratamiento Freud formuló a Dora la conclusión de que en realidad todos esos años ella había estado enamorada del señor K., lo cual Dora negó, argumentando que incluso si así hubiera sido, a partir de la propuesta amorosa del señor K. el sentimiento habría desaparecido. Mediante esta interpretación, el reproche hacia el padre por consentir que cortejaran a su hija para su propia conveniencia, ahora recaía sobre Dora: también ella había consentido la relación del padre y la señora K. para, a cambio, recibir el cortejo del señor K.

Como a pesar de haber trabajado el supuesto origen del síntoma, la tos nerviosa de Dora no desaparecía, Freud pensó que tal vez estaba referida al padre. Así, Freud interpreta que ésta es producto de una fantasía sexual: Dora creía que su padre era impotente y que mantenía con la señora K. otro tipo de satisfacciones sexuales, como la succión del miembro viril, que involucraban justo las partes del cuerpo que en ella se encontraban irritadas, la garganta y la cavidad bucal.

A esto Freud añade la precondition somática para la creación de tal fantasía: el recuerdo de Dora de chuparse el pulgar, hasta que su padre le quitara la costumbre a los cuatro o cinco años de edad. En este sentido, Freud deja en claro que la causalidad de los síntomas está multideterminada.

Lo más importante en este caso es el completo análisis del lugar del padre dentro de la patología de la paciente. Freud concluye que la preocupación compulsiva de Dora por la relación que su padre mantenía con la señora K. tenía raíz en lo inconsciente. El obrar de Dora correspondía al lugar de la madre celosa, y en su fantasía sexual ella ocupaba el lugar de la señora K.: “La conclusión era obvia: se sentía inclinada hacia su padre en mayor medida de lo que sabía o querría admitir, pues estaba enamorada de él” (*Fragmento de un análisis de un caso de histeria*, 1905 [1901], p. 50).

De esta manera Freud recurre a la tesis del complejo de Edipo, ya expuesta en *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), para explicar los vínculos inconscientes padre-hija y madre-hijo. De acuerdo a Freud, estos deseos a la vez amorosos y hostiles hacia los padres se encuentran en todos los niños normales, aunque señala:

[...] los padres desempeñan el papel principal en la vida anímica infantil de todos los que después serán psiconeuróticos; y el enamoramiento hacia uno de los miembros de la pareja parental y el odio hacia el otro forman parte del material de mociones psíquicas configurado en esa época como patrimonio inalterable de enorme importancia para la sintomatología de la neurosis posterior. (*La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], p. 269)

Esta temprana inclinación del hijo por la madre, y de la hija por el padre, tal como se muestra en el mito de Edipo, se encuentra en la mayoría de los seres humanos, pero, apunta Freud, en el caso de los niños constitucionalmente destinados a la neurosis, de maduración precoz y hambrientos de amor, se puede suponer más intensa.

En el caso de Dora, Freud resalta que no sólo poseía una disposición natural a sentirse atraída por el padre, sino que circunstancias externas la alentaron a ello. Así por ejemplo el padre había preferido los cuidados de ella y desde la infancia la había convertido en su mayor confidente, gracias a su precoz inteligencia. Por eso, cuando apareció la señora K. en la vida del padre, no suplantó a la madre, sino a la misma Dora que se encontraba ocupando su lugar.

Acudiendo a su hipótesis de sobredeterminación, Freud agrega otra interpretación: tras la preocupación de Dora por la relación de su padre con la señora K., se escondía también una moción de celos cuyo objeto era esa mujer. De esta forma Freud introduce la cuestión de la bisexualidad como parte del desarrollo normal, y precisa que esa corriente homosexual es la precursora de la relación heterosexual.

Según Freud, en el desarrollo de personas normales esta corriente homosexual desaparece, pero reaparece más tarde, con diversos grados de intensidad, cuando no se verifica la relación heterosexual. Freud concluye que en el caso de los neuróticos los gérmenes de la perversión se encuentran más acusados, por lo que también sería de esperar una fuerte disposición a la homosexualidad. En el caso de Dora, de acuerdo a Freud, la moción de celos que sentía correspondía a los que presentaría un hombre.

Es importante destacar que en este caso clínico Freud aborda el concepto de transferencia, que define como reediciones y recreaciones de mociones y fantasías que se presentan y se van

haciendo conscientes a medida que el análisis avanza, revividas en el vínculo actual con el médico, que sustituye a una persona anterior.

Freud considera a la transferencia como el mayor escollo para el psicoanálisis, pero también el auxiliar más poderoso para el tratamiento si se logra traducirla al enfermo. En cuanto a este caso en particular, Freud confiesa no haber comprendido a tiempo la transferencia: en la fantasía de Dora, él era el sustituto del padre, y de haberla analizado, hubiera emergido nuevo material mnémico y Dora no habría abandonado el tratamiento.

Aunque fue redactado en 1901, el caso se publicó hasta 1905, quizá por lo que revelaba: Freud abordaba la relación padre-hija desde sus componentes sexuales como posibles determinantes de la histeria, y señalaba la ambivalencia de ternura y agresión presente en dicha relación. Estas declaraciones, al igual que la hipótesis de la bisexualidad, seguramente causarían controversia.

2.1.3 EL PADRE EN EL COMPLEJO DE CASTRACIÓN

Freud propone la ambivalencia de sentimientos en la relación padre-hijo, explicando que puede ser la causa de síntomas fóbicos.

El caso del pequeño Hans representó para Freud la oportunidad de demostrar sus tesis sobre el desarrollo psicosexual, pues ilustra claramente lo que Freud ya había propuesto a través del mito de Edipo en *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]) y *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). En particular, le permitió ahondar en el estudio de los sentimientos ambivalentes que se encuentran en la relación padre-hijo, sentimientos muy comunes en los niños que pueden derivar en fobias o neurosis de angustia.

En el caso del pequeño Hans, el padre no aparece como un seductor de la hija, sino como un rival para el hijo que desea quedarse con la madre. Este giro respecto a los casos anteriores permitió a Freud introducir la noción de un padre que produce a la vez placer y frustración, una figura de identificación indispensable para el niño, pero que es necesario concebir como rival para llegar a la solución de este proceso.

2.1.3.1 EL PEQUEÑO HANS

La fobia expresa la ambivalencia de sentimientos que genera en Hans la competencia con el padre por el amor de la madre.

Este caso es peculiar por dos razones: la corta edad del paciente, y porque no fue tratado directamente por Freud, sino por el padre del niño. Freud señala esto último como una ventaja, ya que en una misma persona se conjuntaron la autoridad médica y la paterna.

Desde edad muy temprana, antes de los tres años, Hans ya mostraba una particular inquietud acerca de lo que él denominaba el «hace-pipí», a través de su investigación en los animales, y en su designación de lo vivo y lo inanimado con base en la posesión de un pene. Cuando el padre le explica que las mujeres no tienen hace-pipí como el suyo, Hans se empeña en atribuirles en su fantasía la posesión de un pene, quizá como una forma de negar el hecho de la castración.

A la edad de tres años y medio su madre lo encuentra con la mano en el pene y lo amenaza: «Si haces eso, llamaré al doctor A., que te corte el hace-pipí. Y entonces, ¿con qué harías pipí?» (Freud, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, 1909, p. 9). A partir de las amenazas maternas Hans adquiere el «complejo de castración», época que coincide con el nacimiento de su hermana Hanna, pero aún no se había manifestado su fobia. Después de los cuatro años y medio, la fobia de Hans se desarrolló. Tenía miedo de andar en la calle, pues temía que un caballo lo mordiera, a lo que se agregó el miedo de que el caballo entrara en la casa. Durante ese tiempo la madre insistió a Hans que no debía tocarse el pene, aunque le permitía dormir en su lecho. La fobia también ofrecía una ganancia para Hans: quedarse encerrado en casa con mamá.

Las amenazas de castración de la madre adquieren vigencia cuando Hans se cuestiona sobre el tamaño de su pene, al compararlo con el de un caballo. El padre le había explicado que los animales grandes poseen un pene grande y los animales pequeños uno pequeño, y por lo tanto no tenía de qué preocuparse, ya que su pene crecería junto con él. Entonces, recordando la amenaza de su madre de cortárselo si se lo tocaba, y cómo sí lo había seguido haciendo, se preguntaba si realmente su pene había seguido creciendo, o si se había cumplido la amenaza de castración.

La angustia de Hans se debía en gran parte a la ambivalencia de sentimientos que despertaba en él la figura del padre, lo cual era totalmente normal en esa etapa del desarrollo. En la explicación de Hans sobre su necesidad de acudir por las mañanas al lecho parental, es capaz de externar lo que le ocurre: “El pequeño demuestra aquí una claridad realmente superior. Da a entender que en él luchan el amor al padre con la hostilidad hacia él a consecuencia de su papel de competidor ante la madre” (Freud, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, 1909, p. 38).

Sin embargo, esa hostilidad era difícilmente advertida por el padre, quizá por encontrarse en el doble papel de médico y padre. La angustia de Hans, aclara Freud, es entonces de doble articulación: por un lado es angustia *ante* el padre, proveniente de su sentimiento de hostilidad, y por otro, es la angustia *por* el padre, producto del conflicto entre la ternura y la hostilidad.

Freud encuentra en los lazos que tiene Hans con su madre y con su padre la confirmación de la universalidad del complejo de Edipo, postulado anteriormente en *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]) y en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905): “Él es realmente un pequeño Edipo que querría tener a su padre «fuera» {«weg»}, eliminado, para poder estar solo con la bella madre, dormir con ella” (*Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, 1909, p. 91).

El temor a que un caballo lo mordiera representaba su temor a que éste se volcara contra él debido a sus deseos de muerte contra el padre; es decir, identificaba al caballo con el padre. A partir del trabajo analítico, Hans juega a ser un caballo, trota, relincha y muerde al padre, y de esta manera comienza a identificarse con él. Es decir, ahora Hans no estaba en posición de desventaja frente a un padre poseedor de un pene más grande, sino que también podía ocupar el lugar del padre, pues al crecer también tendría un pene grande.

Al principio, para Hans no existía la diferencia de sexos; para el niño sólo existe una variedad de genital, porque en un inicio sólo tiene noticia del suyo. Por eso Hans se negaba a aceptar que su madre y su hermana no tuvieran pene, y en el caso de Hanna pensaba incluso que le crecería con el tiempo. Su padre le explicó que las mujeres no poseen pene, y poco después, mientras bañaban a su hermana, Hans se ríe del hace-pipí de ella porque “es muy bonito”. Para Freud, “es la primera vez que admite de ese modo, en vez de desmentirla, la diferencia entre genital masculino y femenino” (*Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, 1909, p. 20).

2.1.4 EL PADRE DEL OBSESIVO. LA AMBIVALENCIA EN EL COMPLEJO PATERNO

De acuerdo a Freud, la ambivalencia en la relación del neurótico con su padre sienta las bases para la contracción de su enfermedad; la presencia del padre es simbólica.

En los casos del hombre de las ratas y el hombre de los lobos, Freud estudia el papel que desempeña el padre en los pacientes obsesivos, tanto en el desarrollo de la sexualidad infantil como, por consecuencia, en la contracción de la enfermedad psíquica. En el caso del hombre de las ratas destaca la presencia del padre como perturbador del goce sexual, incluso después de su muerte; mientras que en caso del hombre de los lobos se observa el anhelo del hijo por obtener placer sexual proveniente del padre.

En ambos, Freud describe la relación padre-hijo, particularmente en la infancia, como determinante en la enfermedad actual de los pacientes, aunque en el caso del hombre de los lobos se remite únicamente a la neurosis infantil, omitiendo comunicar una parte importante del tratamiento.

En el caso del hombre de las ratas, Freud demuestra el papel fundamental que juega el padre en la dinámica psíquica del obsesivo, en la medida en que se desarrollan sentimientos ambivalentes hacia él. Así, la presencia del padre en el desarrollo de la sexualidad implica su presencia en la génesis de la neurosis.

En este caso, Freud combina la narración y el análisis con la teoría de los mecanismos y génesis de los procesos anímicos de los obsesivos que ya había propuesto en *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (1896), para exponer ampliamente el complejo paterno y su característica esencial: la ambivalencia, que aunque se presenta exacerbada en los pacientes neuróticos, se encuentra también en las relaciones normales de padres e hijos.

El hombre de las ratas es un referente en la teoría psicoanalítica para entender la importancia de la figura paterna en el psiquismo del hijo: no sólo verifica el deseo infantil de que el padre muera, sino que demuestra que tal deseo puede persistir incluso después de su muerte. Con este caso Freud ilustra que la presencia del padre en la psique no depende de la realidad, sino de una posesión interna, simbólica, de tal manera que el padre sigue siendo el agente perturbador en la sexualidad del paciente incluso después de muerto.

Con el caso del hombre de los lobos, Freud continúa su exposición etiológica de la neurosis obsesiva. Este caso no sólo le proporcionó la prueba irrefutable de la existencia de la sexualidad infantil, sino que también revivió la vieja teoría del trauma. En efecto, después de haber dudado acerca de lo recordado por los pacientes, Freud plantea nuevamente la problemática de la relación entre realidad y fantasía, e introduce la hipótesis de la herencia filogenética: “Sin embargo, la necesidad de hallar una experiencia real detrás de la fantasía, llevará a Freud a formular en este texto una hipótesis que ya no abandonará: la de una memoria de la especie, una herencia filogenética” (Mannoni, 1987, p. 108).

En el hombre de los lobos, la ambivalencia del complejo paterno se encuentra demarcada en dos periodos: uno donde el hijo se siente amado y mantiene una relación armoniosa con su padre, y otro posterior donde es relegado por la hermana. De igual modo su infancia se divide en dos fases, la primera en la que fue objeto de la seducción de su hermana, marcada fundamentalmente por la irritabilidad y la perversión, y la segunda donde predominan los signos propios de la neurosis obsesiva; Freud consideraba que esta última no había sido tramitada adecuadamente, lo que provocaría el desencadenamiento de su enfermedad en la vida adulta.

Estas fases se encuentran separadas por un sueño del paciente del que había despertado angustiado, el sueño de los lobos, pieza fundamental para comprender el mecanismo a través del cual el niño se convence de la existencia de la castración, y adjudica al padre el papel de castrador. Su identificación con el padre, aunque ambivalente, le permitirá la instalación de una neurosis obsesiva.

2.1.4.1 EL HOMBRE DE LAS RATAS

Este paciente obsesivo no podía elaborar el duelo por la muerte de su padre debido a los deseos de muerte que había tenido hacia él.

Freud describe a este paciente como un joven militar de formación universitaria que padecía de representaciones obsesivas desde su infancia, pero intensificadas desde hacía cuatro años. Lo inundaba el temor de que les sucediera algo malo a su padre y a su amada, a quienes tenía en alta estima. La mayoría de sus pensamientos obsesivos giraban en torno a que moriría su padre, no obstante que ya había muerto varios años atrás.

El paciente guardaba recuerdos de su temprana infancia que indicaban una sexualidad precozmente estimulada y por tanto necesariamente sosegada. Ya a los siete años sentía un vivo deseo por ver mujeres desnudas, que se vinculaba con los pensamientos sobre la muerte de su padre: “El temor obsesivo rezaba, pues, restaurado su sentido: «si yo tengo el deseo de ver desnuda a una mujer, mi padre tiene que morir»” (Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*, 1909, p. 131).

En su neurosis se anudaban síntomas como palabras escuchadas, deudas imposibles de pagar, accidentes lingüísticos y una serie de repeticiones neuróticas, pero de acuerdo a Mannoni todo ello ocupa un lugar secundario en el origen de su enfermedad: “se descubría que lo primario era un *deseo de muerte*, motor de toda neurosis” (1987, p. 104).

Aunque padecía sus síntomas desde la infancia, lo que lo había decidido a buscar ayuda fue el relato de un compañero militar que amaba lo cruel y simpatizaba con los castigos corporales, a los que el paciente se oponía abiertamente. En cierta ocasión su compañero le habló sobre un castigo particularmente terrorífico que se aplicaba en Oriente, que consistía en atar al condenado y colocar sobre su trasero un tarro en el que había ratas, las que penetraban el ano. El paciente narró esto con muchas pausas, ya que se encontraba preso del horror y la resistencia, y a decir de Freud, por el horror ante su placer ignorado por él mismo. En ello se puede observar esa fluctuación entre lo temido y lo anhelado, respecto de él mismo como de los otros. En la fantasía del paciente este castigo era sufrido por su padre y su amada:

Este «gran temor obsesivo» es el temor de que pueda ocurrir al padre del sujeto y a la dama amada el suplicio de las ratas (es decir que se les introduzcan las ratas devoradoras en el ano). Se trata de un castigo, pero también es connotado desde el comienzo como un goce. (Laplanche, 1981, p. 271)

De acuerdo a Freud, las ratas simbolizaban todo lo sucio relacionado con la analidad, lo cual también explicaba la relación que establecía el paciente con el dinero; pero además, el paciente mismo se identificaba con una rata. Este episodio de las ratas ocuparía un lugar secundario ante el deseo de muerte del padre.

El padre había muerto nueve años atrás de enfisema pulmonar. El paciente se reprochaba no haber estado presente en el momento de su muerte, sentimiento que se acentuó cuando la

enfermera le comunicó que en los últimos días su padre deseaba verlo. A consecuencia de ello, tenía la esperanza de que apareciera el fantasma del padre, lo cual no representaba para él algo terrorífico, sino deseado.

La ambivalencia característica de la relación del obsesivo con el padre dificultaba su proceso de duelo: “a lo largo de toda su vida es inequívoco que tanto en relación con su amada como a su padre hubo en él una querella entre amor y odio” (Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*, 1909, p. 185). Mientras el duelo normal transcurría en uno o dos años, en su caso se trataba de un duelo patológico, ilimitado:

Sabemos, además, cuán temprano lo había ocupado el pensamiento de la muerte del padre, y tenemos derecho a concebir la contracción misma de su enfermedad como una reacción frente a ese suceso que él, en la compulsión, había deseado quince años antes. (Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*, 1909, p. 184)

Además, al morir una tía, el tío que acababa de enviudar había dicho entre lamentos que él se había dedicado sólo a su mujer, no así otros hombres. Esto llevó al paciente a conjeturar que su padre había tenido deslices amorosos, lo que acrecentó sus sentimientos hostiles hacia él.

La ambivalencia hacia el padre, incluso después de su muerte, fue una constante en el paciente: el gran amor que le profesaba mantenía su odio en el inconsciente, desde donde seguramente intentaba devenir consciente. La hostilidad hacia el padre era consecuencia de sentirlo como el perturbador de los apetitos sensuales en la temprana infancia. El paciente recordó que cuando era muy pequeño su padre le había pegado por algún evento relacionado con la sexualidad, a lo que respondió insultándolo con una ira terrible. Freud intuye que a la edad de seis años el padre lo habría descubierto en su práctica onanista, y por eso lo castigó.

Esta escena debió haber sido impactante tanto para el padre como para el hijo, pues el padre nunca volvió a golpearlo. El castigo puso fin a su onanismo, pero dejó como secuela el odio hacia el padre, por haber perturbado su goce sexual. Fue hasta los veintiún años, poco después de la muerte de su padre, que el paciente retornó al quehacer onanista.

Este conflicto entre sensualidad y amor infantil, tan común en los niños, había sido reprimido hasta que se vio reeditado en sus relaciones amorosas adultas. El padre seguía apareciendo

como el perturbador del goce, de ahí el deseo de eliminarlo: “El conflicto de la enfermedad era en esencia una querella entre la voluntad del padre, de continuado efecto, y su propia inclinación enamorada” (Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*, 1909, p. 158).

La ambivalencia en el complejo paterno, presente desde la más temprana infancia en el deseo de su muerte, así como una sexualidad precozmente estimulada y su relación con la analidad, determinaron el estallamiento de su enfermedad. La sintomatología prevaleció en la vida adulta del paciente y aún después de muerto el padre. Lo anterior demuestra que el padre, más que una presencia externa, es una presencia simbólica, una función necesaria en el desarrollo del psiquismo, pero que también se puede convertir en una figura atormentadora que impide al individuo asumirse como adulto.

2.1.4.2 EL HOMBRE DE LOS LOBOS

Este caso ejemplifica el complejo de Edipo negativo, es decir, cómo el padre se convierte en el objeto de amor del paciente, a partir de que observa la escena primaria.

El hombre de los lobos es considerado el historial clínico más elaborado de Freud, y quizá el más importante. Para Freud, constituía la prueba fehaciente de la existencia de la sexualidad infantil, tan refutada por otros autores. De igual manera confirmaba su hipótesis del carácter universal de la bisexualidad, de la existencia del complejo de Edipo negativo, y de la predominancia de la herencia sobre lo vivencial en relación al padre castrador primordial. A Freud también le interesaba este caso porque mostraba que el complejo de Edipo negativo “no protege en absoluto del complejo de castración, sino que en el varón lo connota con una fuerte fijación en el erotismo anal” (Green, 1992, p. 57).

Según Freud, en la contracción de la enfermedad del paciente fue básica la presencia de un padre maníaco-depresivo, cuya vida rica en intereses y actividades se veía alterada constantemente por ataques de depresión grave, a consecuencia de los cuales pasaba largos periodos hospitalizado. Durante los primeros años de vida la relación con su padre había sido muy tierna, el padre lo amaba mucho y disfrutaba jugar con él. El niño se mostraba orgulloso de su padre y deseaba llegar a ser como él. Pero estos sentimientos cambiaron tras los repetidos ataques de depresión del padre, cuando no pudo ocultar más su enfermedad.

Su única hermana, dos años mayor, también desempeñaba un papel determinante en su vida. Mientras que el paciente fue un niño dócil, manso y más bien tranquilo, su hermana era vivaracha, inteligente y prematuramente díscola, por lo que en su familia solían decir que él habría debido ser la niña. De igual manera, la niñera le había dicho que su hermana era hija de la madre y él hijo del padre, lo que al paciente agradaba mucho.

Siendo todavía muy pequeño, su hermana lo había seducido. Como resultado había desarrollado una repugnancia hacia ella, que sólo sacó a relucir en la figura de una gobernanta inglesa que sustituyó durante un verano a los padres ausentes:

La edad del niño en el momento en que su hermana inició sus acciones de seducción pudo establecerse en los 3¼ años. Ocurrió como dijimos, la primavera del mismo año en que los padres, al regresar en el otoño, lo hallaron tan radicalmente mudado. Parece atinado relacionar esta mudanza con el despertar, sobrevenido entretanto, de su actividad sexual. (Freud, *De la historia de una neurosis infantil*, 1918 [1914], p. 23)

De acuerdo a Freud, el paciente no rechazaba el acto mismo de la seducción, sino a la hermana, a quien no encontraba grata como objeto sexual, probablemente porque la relación entre ambos estaba marcada de manera hostil a causa de la competencia por el amor de los padres.

El paciente mudó estos afectos sexuales hacia la niñera, ante quien comenzó a jugar con su pene. La reacción de ella no fue la esperada: le dijo que eso no estaba bien y profirió una amenaza de castración: los niños que hacían eso recibían ahí una «herida». En ese tiempo vio orinar a dos niñas, lo cual le habría permitido corroborar la sentencia de la niñera. A partir de entonces sofocó su onanismo, y su vida sexual cobró caracteres sádico-anales.

Después de haber sido un niño que, en opinión de la familia, parecía niña por su pasividad, se volvió un niño irritable y violento, se embravecía y gritaba como un salvaje cuando se consideraba afrentado por cualquier motivo. En este mismo periodo tenía miedo a ciertos animales, grandes y pequeños, y al mismo tiempo gozaba de martirizar a algunos de ellos.

Al ser rechazado por la niñera, “su expectativa libidinosa se soltó de ella y miró hacia otra persona como objeto sexual. Esta persona fue el padre, ausente por entonces” (Freud, *De la historia de una neurosis infantil*, 1918 [1914], p. 26). De esta manera renovó su más temprana

elección de objeto, aquella consumada por vía la identificación, pero en esta ocasión el padre pasó de ser un objeto de identificación de su corriente activa (su anhelo de ser como él), a ser el objeto sexual de su corriente pasiva en la fase sádico-anal.

Su conducta irritable frente al padre tenía un propósito masoquista: deseaba que el padre lo castigara y golpeará, por eso lo provocaba con su conducta inquieta, para recibir de él la anhelada satisfacción sexual masoquista. Sin embargo, al menos en un recuerdo del paciente, después de una rabieta su padre no le pegó, sino que procuró calmarlo jugando con él.

De esta época conservaba el recuerdo de “cierto libro ilustrado donde se figuraba a un lobo erguido y en posición de avanzar. Cuando veía esa figura empezaba a gritar como enfurecido, tenía miedo de que viniera el lobo y se lo comiera” (Freud, *De la historia de una neurosis infantil*, 1918 [1914], p. 16). La hermana procuraba que no pudiera ver otra cosa más que esa imagen, pues se divertía con el terror que le provocaba.

Freud divide la infancia de este paciente en dos fases, la primera marcada por su conducta inquieta y la perversidad, que habría empezado desde la seducción de la hermana y durado hasta los cuatro años, momento en que comienza la segunda fase y aparecen los signos de la neurosis.

Estas fases estarían separadas por el sueño de los lobos, considerado por Freud la esencia de la contracción de la enfermedad. El paciente había soñado que era de noche y estaba en su cama, cuando de repente la ventana se abría y veía con gran terror que sobre un nogal cercano estaban unos lobos sentados; eran blancos, pero poseían rabos como de zorros, y orejas tiesas como de perros al acecho. Se despertó gritando, presa de la angustia a ser devorado por los lobos.

El paciente asociaba este sueño con una historia contada por su abuelo, en la que un sastre estaba sentado dedicado a su labor cuando se abre la ventana y salta un lobo; el sastre lo toma por el rabo y se lo corta, y el lobo sale atemorizado. Tiempo después el sastre se internó en el bosque y para protegerse de una manada de lobos que se acercaba se subió a un árbol; en esa manada se encontraba el lobo mutilado, que buscó venganza. Los lobos se montaron encima de éste para alcanzar al sastre, quien al reconocer a su castigado visitante exclamó de pronto como

en aquella ocasión: “«¡Toma al viejo por el rabo!». El lobo rabón se aterra con este recuerdo, sale disparando y los otros caen dando tumbos” (Freud, *De la historia de una neurosis infantil*, 1918 [1914], p. 31).

En este relato Freud encuentra el anudamiento del sueño con el complejo de castración: el lobo viejo había sido privado de su rabo por el sastre, y en el sueño los lobos poseen rabos de zorro. El paciente conocía además los cuentos de “Caperucita Roja” y “El lobo y los siete cabritos”, en donde también se encuentra la imagen temida, cargada de ambivalencia: el lobo cruel devorador y el lobo malo que es castigado y muere, reunidos en una misma figura.

Freud afirma que el lobo fue el primer sustituto del padre: la angustia a ser devorado por el lobo representa la angustia a ser devorado por el padre. Para Freud, entre los deseos que motivaron el sueño de los lobos debió estar el de conseguir la satisfacción sexual de carácter masoquista con el padre. El sueño representaba el cumplimiento de esta fantasía, por lo que el resultado fue el terror y la huida de sus impulsos sexuales hacia la niñera, ya que esto resultaba menos peligroso.

El sueño habría conseguido refrescar la huella mnémica de una escena olvidada hacía tiempo, una que no dejara duda de la existencia de la castración. A partir de los recuerdos y asociaciones del paciente, Freud reconstruyó “la imagen de un coito entre los padres bajo circunstancias no del todo habituales y particularmente favorables a la observación” (*De la historia de una neurosis infantil*, 1918 [1914], p. 36). Según Freud, el paciente habría observado esta escena cuando tenía alrededor de un año y medio, pero no habría entendido su significado hasta los cuatro años de edad, a través del citado sueño. En este sentido, el motor de la mudanza de su afecto fue precisamente la angustia de castración.

Aunque el paciente ya tenía algunas nociones y pensamientos sobre la castración, no es sino hasta la observación del acto sexual entre los padres que realmente quedó convencido de su existencia. Freud relaciona la fobia que había desarrollado el paciente ante el lobo ilustrado en el cuento, con la posición erguida del padre durante la escena primordial reconstruida. Padre y madre devenían lobos en el sueño: la madre representaba al lobo castrado que hacía que los otros le montaran encima, y el padre era el lobo que se montaba; el paciente, al igual que el lobo castrado, caía en angustia tan pronto le recordaban su falta de rabo.

La angustia a ser comido por el lobo constituía la desautorización del padre ante su deseo de ser poseído sexualmente por él. Es decir, su meta sexual —ser poseído por el padre, en actitud pasiva, como había observado a la madre—, había sido reprimida y reemplazada por la angustia ante el padre, ahora en la fobia al lobo.

La influencia de historias bíblicas favoreció un periodo de síntomas obsesivos en el paciente: antes de dormir rezaba por largo rato y se persignaba varias veces; también solía besar todas las imágenes sagradas que colgaban en la habitación. Junto a este ceremonial piadoso emergían pensamientos sacrílegos.

La inteligencia del niño le permitió mantener una posición crítica hacia la religión, motivada por su propio conflicto con el padre. Hasta entonces no había dudado de lo dicho por la niñera acerca de su origen: la hermana era hija de la madre y él era hijo del padre. Sin embargo, en los relatos religiosos se enteró de que María era la madre de Dios, por lo que no podía creer más en aquello: ahora entendía que los hijos venían de la mujer. Además descubrió que José no era el padre de Jesús, sino que sólo cumplía ese rol, pues su verdadero padre era Dios. Todo esto lo llevó a cuestionar la relación entre padre e hijo: “El niño adivinó, por así decir, la ambivalencia de sentimientos hacia el padre sedimentada en todas las religiones y atacó {*angreifen*} a su religión por el aflojamiento de ese vínculo con el padre” (Freud, *De la historia de una neurosis infantil*, 1918 [1914], p. 62).

En esa época comenzó a desarrollar su temor hacia Dios, que había tratado con crueldad y dureza a su Hijo. En sus pensamientos sacrílegos en realidad trataba de defenderse de Dios, y de esa manera reivindicar a su padre. Según Freud, la temprana relación amorosa con el padre le brindó las fuerzas para mantener su posición crítica, ya que la hostilidad hacia Dios era también un acto originario que expresaba la moción hostil hacia el padre representado en el sueño angustiante.

En ese periodo obsesivo asumió al padre como la terrible persona de quien se originaba la amenaza de castración. A pesar de las vivencias tan particulares del hombre de los lobos, Freud recalca que su conducta era la propia de cualquier neurótico en pleno complejo de Edipo, en el que prevalecía la herencia filogenética: “en la prehistoria de la humanidad era sin duda el padre quien ejecutaba la castración como castigo, atemperándola más tarde en la circuncisión” (Freud,

De la historia de una neurosis infantil, 1918 [1914], p. 80). Con esta deducción el padre del psicoanálisis corroboraba su hipótesis sobre el padre primordial desarrollada en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]).

Hacia los seis años de edad desarrolló un nuevo síntoma: se veía obligado a soltar el aliento cuando veía pordioseros, tullidos, gente horrible y miserable; el mismo paciente explicó que espiraba para no ser como ellos. Este síntoma se relacionaba con el padre, quien había estado varios meses enfermo; su imagen en el sanatorio le causó mucha pena. Era el padre la imagen primordial ante quien tenía que espirar, lo que significaba que ya no deseaba ser como él.

Cuando terminó su niñez, la tierna relación que mantenía con el padre se vio desfavorecida y sobrevino un distanciamiento entre ambos, debido a la preferencia del padre hacia la hija. Poco después se volvió dominante la angustia frente al padre.

Freud deja en claro que el hombre de los lobos no podía identificarse con su padre sino en tanto objeto sexual, lo que determinó su fuerte fijación en el erotismo anal y la angustia de castración manifestada en la zoofobia.

2.2 EL PADRE PRIMORDIAL. LOS ESCRITOS ANTROPOLÓGICOS

En sus escritos antropológicos Freud propone el asesinato del padre como acto fundador de la cultura. En *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) plantea la hipótesis del asesinato del padre y el banquete totémico; en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) reconstruye la relación con el padre primordial antes de que éste expulse a los hijos; finalmente, en *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]) muestra la repetición del asesinato del padre en las figuras de Moisés y Cristo.

Hacia 1913, Freud creía que la herencia filogenética podía explicar el origen de ciertas características particulares de la relación padre-hijo, como la angustia de castración, los sentimientos ambivalentes hacia el padre, y el complejo de Edipo tanto positivo como negativo. Para demostrar su hipótesis Freud se remontó al origen mismo de la humanidad y la cultura, pues sostenía que la comparación entre la psicología de los pueblos salvajes y la psicología del neurótico podía ampliar los conocimientos de ambas ciencias.

En sus escritos antropológicos Freud expone el asesinato del padre como el acto fundador de la cultura. En *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) elabora la hipótesis del banquete totémico, en la cual los hijos asesinan al padre y lo devoran. Posteriormente en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) reconstruye la relación del padre primordial con los hijos, antes de que éstos fueran expulsados por aquél. Finalmente en *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]) expone la repetición del asesinato del padre en las figuras de Moisés y Cristo.

En *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) Freud describe la génesis ideal de la cultura a partir del asesinato del padre como acto fundador; la repetición simbólica de este acto en la cultura ya constituida “hace de cada padre un padre muerto y de cada hijo un asesino involuntario” (Belinsky, 1991, p. 283). El padre “es asesinado y comido crudo por sus hijos. Debido a que es asesinado y comido, nunca será reemplazado; el lugar del padre permanece en adelante vacío” (Rabinovitch, 2000, p. 21). El hijo se identifica con el padre a través de la incorporación; no obstante, el lugar del padre primordial será reservado como ideal y permanecerá en la memoria de los humanos.

2.2.1 EL PADRE TOTÉMICO

A partir de la comparación entre la psicología de los pueblos salvajes y la de los neuróticos, Freud concluye que las prohibiciones del incesto y el parricidio estructuran a la cultura y al sujeto a través del tótem y el padre.

Para exponer su hipótesis del padre totémico, Freud se enfocó en el estudio de los pobladores primordiales de Australia, quienes representaban el mejor ejemplo de tribus atrasadas en las que se observaban características equiparables a la psicología del neurótico. En estas tribus Freud no encontró huellas de religión o de alguna forma de veneración a sus superiores; pero a pesar de su precaria forma de organización, existía entre ellos la prohibición del incesto, la cual incluso parecía constituir el fundamento de su organización.

El totemismo garantizaba el respeto a dicha prohibición, como un equivalente a las instituciones religiosas y sociales. El tótem es por lo general un animal comestible, en raras ocasiones una planta o una fuerza natural, con el que las estirpes (partes pequeñas de las tribus) mantienen una relación particular. En el tótem se observan ciertas características que Freud ya había encontrado en el complejo paterno, como los sentimientos de ambivalencia hacia la figura paterna: “El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu

guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos” (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 12).

A pesar de ser temido, el tótem es anhelado por la protección que brinda a los miembros del clan, quienes tenían la obligación sagrada de no matarlo ni comerlo; y cada cierto tiempo celebraban fiestas en las que imitaban al tótem en danzas ceremoniales.

Además, estaba prohibido casarse con otro miembro del clan totémico. Dado que el tótem se heredaba por línea materna, un hombre no podría mantener comercio sexual ni con su madre ni con sus hermanas. En este sentido, el tótem representa la organización a través de las normas, ya que previene el incesto y está ligado a la exogamia; así posibilita la estructuración de la tribu y permite una convivencia mediada por algunas reglas.

Freud equipara el horror de los salvajes hacia el incesto con un rasgo infantil por excelencia y que encuentra correspondencia en la vida anímica del neurótico. La primera elección de objeto sexual que realiza el niño es incestuosa, pues recae sobre los objetos prohibidos, la madre y las hermanas. En el caso del neurótico, el vínculo con los padres sigue gobernado por apetencias incestuosas porque no ha conseguido librarse de ellas, o bien porque ha regresado a ellas.

Freud compara las prohibiciones tabú de los salvajes con las que se imponen a sí mismos los enfermos neuróticos obsesivos, e incluso señala que se podría sustituir el término «enfermos obsesivos» por el de «enfermedad de los tabúes», pues estos individuos “se han creado estas propias prohibiciones-tabú y las obedecen con el mismo rigor que los salvajes a las prohibiciones colectivas de su tribu o sociedad” (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 34).

La semejanza más inmediata entre las prohibiciones tabú de los salvajes y las prohibiciones obsesivas consiste en que ambas parecen inmotivadas y su origen es un enigma. Cuando son violadas es necesario rectificar a través de algún acto: en el caso de las prohibiciones tabú se llevan a cabo diversas ceremonias, mientras que los neuróticos realizan actos compulsivos, por ejemplo lavarse, que representan acciones de compromiso, ya que son “por una de sus caras, testimonios de arrepentimiento, empeños de expiación, etc., pero, por la otra cara y al mismo tiempo, acciones sustitutivas que resarcen a la pulsión por lo prohibido”. (Freud, *Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 38)

Precisamente el carácter principal de la neurosis obsesiva es lo que Freud denomina la conducta ambivalente hacia una acción sobre el objeto: por un lado, el individuo ve en la acción el máximo goce y quiere realizarla una y otra vez; y por otro, en tanto que está prohibida, la aborrece.

Las prohibiciones, al ser totalmente expresas, pertenece al dominio de lo consciente; pero el placer encontrado al realizar estas acciones es inconsciente, y la persona no sabe nada acerca de él. La oposición entre estas dos corrientes es la que permite que la ambivalencia dure tanto tiempo y posibilita la enfermedad en el neurótico. El placer originario de hacer lo prohibido, de naturaleza inconsciente como en el neurótico, se observa también en los pueblos donde existen prohibiciones tabú, con la consecuente actitud ambivalente hacia éstas.

Freud además distingue entre dos tipos prohibiciones: unas, religiosas y morales, aluden al cumplimiento del mandato de un dios; las otras, las prohibiciones tabú, no se remiten al mandato de un dios, sino que prohíben desde ellas mismas. En estas últimas se encontraría el probable origen de las prohibiciones a las que ahora obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres. Siguiendo este modelo, “los tabúes serían unas prohibiciones antiquísimas, impuestas en su tiempo desde afuera a una generación de hombres primitivos, o sea: una generación anterior se los inculcó con violencia” (Freud, *Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 39). De acuerdo a Freud estas prohibiciones se habrían transmitido, acaso por mera tradición, por la autoridad parental y social, pero también es posible que se hayan conjuntado en una organización posterior como una pieza del patrimonio psíquico heredado.

2.2.1.1 LA AMBIVALENCIA

Freud plantea la existencia de la ambivalencia en el complejo paterno: en la medida en que posee la autoridad, el padre es enaltecido y se le procuran cuidados, pero también es temido porque puede utilizar su poder para hacer daño. Al mismo tiempo que es amado y anhelado, es odiado y temido.

Las prohibiciones más importantes del totemismo son dos: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros de mismo clan. Según Freud, éstas quedaron en el patrimonio psíquico heredado como las apetencias más antiguas e intensas de los seres humanos. Aunque en un primer momento la prohibición es ejercida desde el exterior de manera violenta, su destino final será la interiorización, tal como lo observamos en la cultura y en el neurótico.

Sin embargo, determinadas situaciones pueden despertar el conflicto de ambivalencia presente en los seres humanos, y alentar la tentación de violar la prohibición. En realidad, no sería indispensable violar la prohibición para despertar este conflicto, basta con que alguien más sea capaz de incitarlo. Al respecto, de acuerdo a Freud quien viola el tabú se transforma él mismo tabú y puede tentar a los otros a que sigan su ejemplo. Se convierte en una figura envidiable, ya que ha realizado aquello prohibido a los demás:

El rey o el príncipe provocan envidia por sus privilegios; quizá cada quien querría ser rey. El muerto, el recién nacido, la mujer en los estados propios de su sexo, estimulan por su particular desvalimiento; el individuo que alcanza la madurez sexual, por el nuevo goce que promete. Por eso todas esas personas y todos esos estados son tabú, pues no está permitido ceder a la tentación. (Freud, *Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 40)

De todos los estados y personas que despiertan envidia por ser tabú, quizá sea el padre quien se encumbra como el primero, pues se le permiten una serie de cosas prohibidas a los hijos. Esa sería la razón por la cual finalmente el hijo cede ante los privilegios y el poder que ejerce el padre, ya que la promesa edípica consiste justamente en ocupar algún día su lugar.

Freud también señala que en algunos pueblos el tabú ha pasado a ser la forma universal de legislación, y por lo tanto se encuentra al servicio de las instituciones sociales. Por ejemplo, en el caso de jefes y sacerdotes el tabú que pesa sobre ellos les asegura su propiedad y sus privilegios. De igual manera, los tabúes que se anudan a algunos grupos cumplen la función de protegerlos de sí mismos o garantizar sus privilegios.

Los pueblos primitivos dotan a sus gobernantes de un poder y un imperio sobre la fortuna semejante al de los dioses, pero también mantienen una actitud ambivalente hacia ellos, que gira en torno a dos principios: cuidarlos, ya que regulan el curso de la vida de los demás, y cuidarse de ellos, en tanto que poseen una gran fuerza misteriosa y peligrosa. El gobernante es cuidado y respetado en tanto que vive para sus súbditos, pero tan pronto deja de hacerlo o deniega su poder, aquel afecto se transforma en odio y desprecio. Esta actitud es similar a la ambivalencia inherente al complejo paterno: el padre es enaltecido y cuidado en la medida en que él posee la autoridad, pero también es temido justamente por el daño que puede causar al estar en posesión de tal poder.

La ambivalencia observada en la actitud de los primitivos hacia sus gobernantes también se encuentra en su actitud hacia los muertos: por un lado se encuentra el dolor consciente por la pérdida, pero también la satisfacción por el suceso luctuoso. Esto último origina el temor al espíritu entre las personas más cercanas al muerto y los consiguientes rituales para apaciguarlo; dicho tabú también se extiende al espíritu de los enemigos caídos, y a todo lo que haya estado en contacto con el cuerpo.

En el delirio de persecución Freud también encuentra fragmentos de la conducta de los primitivos hacia sus gobernantes. En éste, la significación de una persona es exaltada, y en la misma proporción en que se le asigna un poder inverosímil también se le adjudica todo lo malo que le pueda ocurrir al enfermo:

El arquetipo que el paranoico recrea en el delirio de persecución se sitúa en el vínculo del niño con su padre. En la representación del hijo, por regla general se atribuye al padre una plenitud de poder como la indicada, y puede demostrarse que la desconfianza hacia el padre se enlaza de una manera íntima con su alta estimación. (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 56)

De acuerdo con esta construcción freudiana, el paranoico eleva a su perseguidor hasta la figura paterna. En esta analogía entre los salvajes y el neurótico, se vislumbra en qué medida la actitud del niño hacia su padre se encuentra también en el vínculo del salvaje con su gobernante.

Con la siguiente cuestión, Freud introduce su hipótesis acerca de la existencia de un padre primordial: “¿Por qué la actitud de sentimientos hacia el gobernante contiene un tan poderoso aporte inconsciente de hostilidad?” (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 57). La pregunta remite al problema del origen: cómo surge en el complejo paterno este gradiente de hostilidad, y sobre todo por qué es necesario que permanezca inconsciente.

Para Freud, son precisamente los procesos inconscientes los que pueden ayudarnos a comprender de manera plena el desarrollo de la cultura. Por eso considera que entender el tabú brindaría luz sobre la génesis y naturaleza de la conciencia moral, pues se trata de su forma más antigua, y tras su violación se podría hablar de una conciencia de culpa. Freud define la conciencia moral como la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros, y la conciencia de culpa como la percepción de un juicio adverso

interior sobre los actos que han permitido la realización de tales mociones de deseo; en ambos casos no se requiere de una invocación exterior, ya que estas percepciones existen por sí mismas.

Aquellas mociones de deseo prohibidas, que en la religión se encuentran en los mandamientos y en general estructuran la sociedad y permiten su funcionamiento, son justamente prohibidas porque “no es preciso prohibir lo que nadie anhela hacer, y es evidente que aquello que se prohíbe de la manera más expresa tiene que ser objeto de un anhelo” (Freud, *Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 74). Es clara la ambivalencia que se desarrolla ante tales mociones de deseo: una parte es consciente (el esfuerzo por deshacerse de ellas) y otra inconsciente (el deseo de realizarlas).

A partir de estos planteamientos, Freud recurre a la hipótesis de la ambivalencia en el complejo paterno para justificar el predominio de la hostilidad sobre la ternura. Como explica Le Gaufey: “Esta presencia del padre es *una y doble a la vez*, y es allí donde reside todo el misterio (freudiano): una clase de indivisión que necesita (a diferencia de la del salvaje) lo que Freud atribuye a la palabra *ambivalencia*” (1994, p. 95).

2.2.1.2 EL TOTEMISMO Y LA VIDA ANÍMICA DEL NIÑO

En la vida anímica del niño se observan las dos prohibiciones básicas del totemismo: no matar al tótem y no tomar ninguna mujer que le pertenezca, a semejanza del mito de Edipo.

Los sentimientos hostiles del niño hacia el padre que resultan de la rivalidad por la madre, no permanecen conscientes en la vida anímica del niño, sino que estos sentimientos luchan contra aquellos que también han existido, la ternura y la admiración; se encuentra pues en una situación de ambivalencia ante la figura del padre. Así, en el niño se observan dos aspectos fundamentales del totemismo: la plena identificación con el animal totémico (el padre) y la actitud ambivalente de sentimientos hacia él. Por lo tanto, de acuerdo a Freud

Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre. (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 134)

En torno a esta relación entre el animal totémico y el padre, Freud señala que en su indagación analítica de las fobias infantiles dirigidas a animales, en todos los casos encontraba lo mismo: “la angustia se refería en el fondo al padre cuando los niños indagados eran varones, y sólo había sido desplazada al animal” (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 130).

En particular, hace referencia al caso del pequeño Hans, quien sentía odio hacia su padre proveniente de la rivalidad por la madre, pero también admiración y ternura hacia su persona. Ante ese estado de ambivalencia, el pequeño Hans encontró alivio desplazando sus sentimientos hostiles y angustiosos en un sustituto del padre, en este caso el caballo.

Las particularidades del totemismo retornan en la infancia, pues el padre ejerce el control sobre los hijos con la misma violencia que el padre primordial. Freud encuentra coincidencias entre las dos prohibiciones fundamentales del totemismo y los dos crímenes cometidos por Edipo, y dada la universalidad de tal complejo, Freud lo relaciona con el núcleo de toda psiconeurosis: la fallida represión de tales deseos en el niño.

Recurriendo a una serie de investigaciones etnográficas, Freud intenta demostrar que el asesinato del padre primordial habría sucedido en algún momento, marcando así el inicio de la cultura. Preocupado por justificar la agresión dentro de la relación padre-hijo y explicar el origen de tal pulsión en el ser humano, Freud utilizó el mito del banquete totémico como una forma de evidenciar la inherente presencia de la agresión en el ser humano. De esa manera nos muestra cómo desde los orígenes de la humanidad la violencia ejerció un papel determinante en la constitución psíquica del sujeto y la cultura.

2.2.1.3 EL ASESINATO DEL PADRE

El asesinato del padre simboliza la ambivalencia en el vínculo con el padre, y representa el establecimiento de un lazo material y otro interno entre padre e hijo.

La forma más antigua de sacrificio fue el sacrificio de animales, y el banquete sacrificial fue en su origen una comida festiva en la que se reunían los parientes de un mismo linaje, de acuerdo a la ley de que sólo ellos debían comer juntos. El animal sacrificial era tratado como pariente del mismo linaje, de manera que todos, el animal sacrificial, la comunidad que lo sacrificaba y su dios, eran una misma sangre.

Con base en abundantes pruebas etnográficas, Freud concluye que el animal sacrificial era el antiguo animal totémico. Los animales sacrificiales eran originariamente sagrados y estaba prohibido comer su carne; sólo en festividades y bajo la participación de la tribu entera era lícito comerla.

Periódicamente se realizaban ceremonias donde se podía ingerir al animal totémico, para repartir entre los miembros del clan su carne y su sangre. Este ritual constituye un rasgo significativo de la religión totemista, y para evitar todo reproche por la matanza del animal tenía que llevarse a cabo siempre bajo los mismos aseguramientos y con las mismas precauciones.

El sacrificio del animal totémico sólo se justifica en la medida en que posibilita el establecimiento de un lazo sagrado entre sus participantes y hacia su dios. Una vez ejecutada la muerte, el animal es llorado y lamentado; este lamento totémico es compulsivo, resultado del miedo a una amenazadora represalia, y su finalidad es la de deshacerse de la responsabilidad de la muerte.

En relación al lazo establecido entre los miembros del clan y hacia su dios, Le Gaufey (1994) apunta que para Freud no existen dos lazos distintos, sino uno mismo que se manifiesta en dos fases: mientras está vivo el tótem, todos los miembros tienen entre sí y hacia su dios un lazo que se materializa en la palabra, a través de la interlocución por medio de los sacerdotes.

En un segundo momento los miembros del clan ingieren el lazo “cuando hay que mantener cohesionada la comunidad mediante la expresión de la identidad de cada individuo del clan” (Le Gaufey, 1994, p. 90). A partir de ese momento la palabra ya no basta para mantener el lazo con el dios, por lo que es necesario el asesinato y descuartización del cuerpo.

Es precisamente el hecho de que el clan ingiera el lazo, la causa de que no pueda faltar ningún miembro a la ceremonia, ya que no sólo se comparte la culpa sino que “aquel que se negara a comer el lazo sería *ipso facto* ‘desligado’, loco en el sentido de no idéntico, ni a sí mismo, ni a otro dios” (Le Gaufey, 1994, p. 91). Después de este duelo, sobreviene el júbilo, una fiesta donde el exceso está permitido y donde la violación solemne se convierte en una obligación. El carácter festivo confirma por un lado la ambivalencia que existe hacia el tótem como el sustituto del padre, y por otro el haber recibido en sí la vida sagrada.

Queda claro que para el psicoanálisis el animal totémico es el sustituto del padre. Pero la actitud ambivalente que rige en el complejo paterno, tanto en el niño como en el adulto, e incluso en la horda primordial, no desaparece una vez que el deseo de matar al padre ha sido realizado en el tótem que lo representa: la culpa se manifiesta a pesar de la festividad que envuelve a la matanza. El triunfo sobre el padre no hace sentir al clan de hermanos que han obtenido su lugar y poder, sino que surge un sentimiento de añoranza.

Las investigaciones referentes al sacrificio del animal totémico, así como la hipótesis darwiniana de que en la horda primordial existía un padre violento y celoso que reservaba para sí todas las hembras y expulsaba a los hijos varones cuando crecían, permitieron a Freud elaborar la hipótesis del asesinato del padre y el banquete totémico: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 143). Al parecer la violencia, tanto en la horda primordial que asesina al padre como en el sujeto durante el complejo de Edipo, frente a la misma prohibición del incesto, determinó la naturaleza de la relación entre el padre primordial y el clan de hermanos, así como la del niño con su padre.

El padre envidiado y temido por el clan de hermanos era, en el acto mismo de devorarlo, finalmente propiedad de los hijos. Al consumarse la identificación con él, cada uno de los hijos ahora poseía una parte de las cualidades temidas y odiadas de su padre, una parte de su poder. El banquete totémico, sostiene Freud, podría considerarse como la primera fiesta de la humanidad, y constituye en sí misma “la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión” (*Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 144).

Al dejar de existir, el padre se transformó en un ideal inalcanzable. Si bien los hermanos del clan se coludieron para darle muerte, ya no consentirían que esto se repitiera: el poder ya no estaría concentrado en una sola persona, sino que cada uno de ellos poseía un pequeño fragmento del antes ilimitado poder del padre. De este modo el padre continuó siendo objeto de sentimientos ambivalentes: por un lado el anhelo de ocupar su lugar, y por otro la inconformidad al no poder lograrlo.

En aquella horda primordial, después de la matanza y de haber obtenido aunque fuese una pequeña parte del poder del padre, sobrevino una necesidad de apaciguar la emergencia de sentimientos tiernos hacia aquel padre devorado. Surgió así la conciencia de culpa y con ésta la añoranza del padre, que fue creciendo en la medida en que el clan de hermanos se convenció de que ninguno de ellos podía obtener la perfección del poder paterno.

Freud deduce que esta conciencia de culpa en los hijos varones originada por el asesinato del padre crea los dos tabúes fundamentales del totemismo, que coinciden con los deseos reprimidos en el complejo de Edipo: el asesinato del padre y el incesto. Consumado el acto del asesinato del padre primordial, habría surgido también un intento de justificación, ya que si el padre hubiera tratado a todos los hijos como el tótem, ellos nunca habrían caído en la tentación de darle muerte:

La religión totemista había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones como un intento de calmar ese sentimiento y apaciguar al padre ultrajado mediante la obediencia de efecto retardado. Todas las religiones posteriores demuestran ser unos ensayos de solucionar el mismo problema, que varían según el estado cultural en que se emprenden y los caminos que se escogen; pero todos ellos son reacciones de igual meta ante el mismo gran episodio con que se inició la cultura y que desde entonces no dio reposo a la humanidad. (Freud, *Tótem y tabú*, 1913 [1912-13], p. 146)

La necesidad de los hijos de expiar su culpa por el asesinato y la de reanimar el antiguo ideal del padre parecen ser la causa de que se hubieran creado los dioses con base en hombres sobresalientes; en otras palabras, se enalteció al padre asesinado hasta el lugar de dios. Con la introducción de estas divinidades paternas, la sociedad que se había quedado sin padre se fue transformando hasta adoptar un sistema patriarcal.

Freud subraya que la religión del tótem no sólo sirve para exteriorizar el arrepentimiento, sino también para recordar el triunfo sobre el padre. De ahí que el crimen del parricidio, representado en el sacrificio del animal, se hubiera convertido no sólo en algo permitido sino obligatorio, con la finalidad de no perder aquellas cualidades que se habían obtenido del padre.

La ambivalencia observada por Freud en el totemismo y en el complejo paterno, así como en la religión en general, ha prevalecido no sólo en su expresión tierna, sino también en aquellas mociones hostiles que motivaron el parricidio. A pesar de la culpa que provocó a los hijos

haberse confabulado para consumir el asesinato del padre, no desaparecieron las mociones hostiles que corresponden al complejo paterno. En realidad, durante las primeras fases del imperio de dioses y reyes, ambas figuras como sustitutas del padre fueron objeto de las más enérgicas exteriorizaciones de la ambivalencia.

De manera que la ambivalencia se encuentra adherida al complejo paterno desde el totemismo y se refleja en las religiones en general, por ejemplo en el hecho de que a dios se le llame padre. Freud resalta cómo en el totemismo, y de ahí en todas las religiones, el dios no es sino un padre enaltecido, y por lo tanto la relación con dios es un reflejo de la relación que cada uno ha tenido con su padre vivo.

Freud señala que otro camino para calmar la conciencia de culpa por el asesinato es el sacrificio de la propia vida, y Cristo fue el primero que al realizarlo redimió al clan de hermanos del pecado original. Sin embargo, también aquí se observa la ambivalencia propia del complejo paterno, pues en el mismo acto de sacrificio expiatorio, el hijo logra realizar sus deseos hostiles hacia el padre: el hijo deviene dios junto al padre, la religión del hijo sustituye a la religión del padre.

De acuerdo a Freud, en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de la religión, ética, sociedad y arte, así como el núcleo de todas las neurosis. Tal es la importancia de la prohibición y de su interiorización en el surgimiento de la cultura y en el sujeto neurótico. Para Freud en la ambivalencia, entendida como la coincidencia de amor y odio en el mismo objeto, se encuentra la raíz de importantes formaciones culturales; aunque no se sabe nada sobre su origen, se puede suponer que fue adquirida por la humanidad en el complejo paterno.

En *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) Freud expone por primera vez su teoría acerca del origen de la cultura, en donde resalta el papel decisivo del padre en el complejo de Edipo y la estructuración del sujeto, y por lo tanto en la génesis de la humanidad y de la cultura. Años más tarde, en *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), Freud consolida su teorización acerca de la función paterna, y expone desde la génesis real de un pueblo —el judío— el proceso de constitución del sujeto.

La construcción del mito del banquete totémico será resultado de la búsqueda de Freud del origen y la naturaleza de la función del padre, marcada por la ambivalencia de dos corrientes

afectivas simultáneas pero no sobrepuestas, de la misma manera que su asesinato representa el establecimiento de un lazo material y otro inmaterial: “Pero [Freud] necesitaba un padre que hiciera lazo: se acentúa siempre –con razón– el origen, olvidando demasiado a menudo que quien establece un origen establece un lazo” (Le Gaufey, 1994, p. 106).

2.2.2 PSICOLOGÍA DE LA MASA Y PSICOLOGÍA DEL PADRE

En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) Freud equipara la relación de la masa y el conductor con la que existió entre la horda y el padre primordial; también resalta, como lo había hecho en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), la importancia del totemismo en el desarrollo de la religión, la eticidad y la estratificación social.

La psicología de las masas se caracteriza por la desaparición de la personalidad individual consciente: la dirección que toman tanto los pensamientos como los sentimientos es la misma en todos los sujetos. La razón es desplazada por el predominio de la afectividad, los contenidos inconscientes emergen y se realizan de manera directa sin mediación de alguna otra instancia; predomina la acción. En general se trata de una regresión a la actividad anímica primitiva.

Dentro de la organización de la masa, en tanto que no es posible la singularidad, la voluntad de los integrantes es común: los ideales individuales que forjan a cada sujeto desaparecen para ceder su lugar a los intereses colectivos. La ligazón afectiva dentro de la masa es intensa y esto posibilita que los actos anímicos de los individuos sean uniformes.

Para comprender el funcionamiento de la masa, Freud resalta la importancia de la identificación, pues representa la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona. Su presencia en el desarrollo del complejo de Edipo es fundamental: el niño se identifica con el padre, quiere crecer y ser como él, y toma al padre como su ideal, lo cual no significa una actitud pasiva o femenina hacia él. El niño tiene entonces dos lazos afectivos: inviste como objeto sexual a la madre, y se identifica con el padre a quien toma como modelo.

La coexistencia de ambos lazos y su posterior unificación significa la vivencia de un complejo de Edipo positivo. Al darse cuenta de que el padre representa un obstáculo para estar junto a la madre, la identificación que el niño había establecido con él se torna hostil y surge el deseo de sustituirlo. Por eso, desde sus comienzos la identificación del niño con el padre es ambivalente: así como le expresa ternura, también le expresa sentimientos hostiles y su deseo de eliminarlo.

La identificación es pues la primera forma y la más originaria del lazo afectivo. El banquete totémico, donde el objeto anhelado y apreciado se incorpora devorándolo, es una reminiscencia de la primera fase de identificación y de organización sexual, la fase oral. Los integrantes de la horda –y por lo tanto de la masa– se encontraban unidos justamente a través de la identificación, al sentirse tratados por igual frente a la omnipotencia y poder ilimitado del padre, lo que garantizaba la contención de la agresión producto de los celos.

La identificación con el padre como aquel primer objeto anhelado, a través de la incorporación, constituye la base teórica en la que Freud fundamenta su hipótesis del totemismo como el origen de la religión, la ética y la estratificación social. En el centro de éste se encuentra el violento asesinato del padre primordial y la transformación de la horda en el clan de hermanos. A pesar de ser una hipótesis cuestionable, como el propio Freud reconocía, lo cierto es que permitía el entendimiento de procesos que hasta entonces se encontraban en la oscuridad.

La psicología de la masa descrita por Freud parece ser muy antigua en el ser humano, en tanto que es el funcionamiento más regresivo que actúa el individuo:

La psicología individual tiene que ser por lo menos tan antigua como la psicología de masa, pues desde el comienzo hubo dos psicologías: la de los individuos de la masa y la del padre, jefe conductor. Los individuos estaban ligados del mismo modo que los hallamos hoy, pero el padre de la horda primordial era libre. Sus actos intelectuales eran fuertes e independientes aún en el aislamiento, y su voluntad no necesitaba ser refrendada por otros. (*Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921, p. 117)

Al contrario de los integrantes de la masa que poseían lazos afectivos muy fuertes hacia el padre, éste parecía estar poco ligado libidinalmente a ellos: amaba a los otros sólo en la medida en que servían a sus necesidades. En este sentido no amaba a nadie fuera de sí mismo, ya que se apropiaba del placer y lo negaba a los hijos.

Sin embargo, en la masa los integrantes se creen amados por igual y en justicia, lo cual resulta un espejismo: en realidad todos los hijos se sabían perseguidos y temían de igual manera al padre primordial. Incluso la familia se instituye bajo la premisa de que el padre es capaz de amar a los hijos de igual manera, quienes de este modo renuncian a sus pulsiones.

2.2.2.1 EL PADRE PRIMORDIAL ANTES DEL ASESINATO

El poder del padre primordial le permitió mantener la abstinencia pulsional de los hijos, sin embargo de la represión de tales mociones pulsionales va surgiendo la necesidad de asesinarlo.

En *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) Freud había dejado en claro el conflicto que lleva a los hijos a cometer el asesinato del padre y de qué manera la horda paterna se convierte en el clan de hermanos. Mediante el análisis de la psicología de las masas amplió su hipótesis, investigando el funcionamiento de la horda antes del asesinato del padre:

El padre primordial de la horda no era todavía inmortal, como pasó a serlo más tarde por divinización. Cuando moría debía ser sustituido; lo reemplazaba probablemente un hijo más joven que hasta entonces había sido individuo-masa como los demás. (*Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921, p. 118)

Si el padre podía ser sustituido, entonces también existe la posibilidad de que la psicología de la masa se convirtiera en psicología individual. Antes que sucediera el asesinato del padre primordial tuvo que haber alguna forma que permitiera al hijo ocupar el lugar del padre en caso necesario.

Se puede pensar que la sucesión se daba de manera pacífica, pero siempre quedaban aquellos deseos reprimidos por mandato del padre. Así, los celos sexuales de los hijos expulsados, aunados a la intolerancia de las prohibiciones, forjaron la posibilidad de que el padre fuera asesinado.

Otra característica de la psicología de la masa es su susceptibilidad a la hipnosis, derivada del dominio de lo afectivo. Cuando el hipnotizador afirma poseer un poder misterioso que le permite apoderarse de la voluntad del sujeto, es justo lo que Freud ubica como aquello que le permitió al padre primordial mantener a los hijos en la abstinencia de la satisfacción directa de lo pulsional, y es lo mismo que permitió a los reyes y caciques de los pueblos primitivos mantener el tabú de que es peligroso acercarse a ellos.

El sometimiento que logra el hipnotizador parece estar relacionado con aquella herencia arcaica que experimentó el sujeto en la relación con el padre: la representación de una personalidad muy poderosa y peligrosa, al grado de no poder sostenerle la mirada. En el caso particular de

Moisés, colocado en el lugar de intermediario entre su pueblo y dios-padre, era el único que tenía el privilegio de ver a dios-padre. A su regreso del monte Sinaí todavía irradiaba rayos: una parte de dios se había asimilado a Moisés, como prueba contundente de que él era el emisario y por tanto, podía tomar el lugar de dios.

Freud concluye que “el conductor de la masa sigue siendo el temido padre primordial; la masa quiere siempre ser gobernada por un poder irrestricto, tiene un ansia extrema de autoridad” (*Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921, p. 121). Al igual que el temido padre primordial, el conductor se convierte en el ideal de la masa, que gobierna a su yo reemplazando al ideal del yo.

La oposición de la horda primordial contra el padre, la posibilidad de la sucesión pacífica ante su muerte, así como su asesinato por el clan de hermanos, constituyen los elementos con los que Freud elabora su teoría acerca de la génesis de la cultura.

2.2.3 MOISÉS: EL RETORNO TRIUNFANTE DEL PADRE

El padre que fue asesinado retorna enaltecido, a través del sentimiento de culpa y el arrepentimiento de los hijos.

En su búsqueda de la verdad y de aquello reprimido por la humanidad, Freud recurría de manera frecuente a los mitos para ilustrar la realidad psíquica. No es casualidad que retomara la historia del pueblo judío para ejemplificar el nacimiento de la cultura, pues tanto en la hipótesis del banquete totémico como en el relato de Moisés existen semejanzas, como el asesinato y el retorno triunfante del padre, transformado ahora en dios, sostenido en el arrepentimiento y la culpa de los hijos.

En *Moisés y la religión monoteísta*, (1939 [1934-38]) Freud define a la religión como la neurosis de la humanidad, a pesar de saber que ocasionaría el enojo de la Iglesia. Si bien sus conceptualizaciones sobre la constitución de la cultura ya habían sido enunciadas en forma general en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), ahora eran aplicadas al pueblo judío, lo que seguramente trastocaría tanto a la religión como a la misma Iglesia, dogmática por naturaleza.

Para Freud, el proceso de transición del animal totémico al dios humano mostraba el acontecer histórico de la religión, y desde su punto de vista, la institución del monoteísmo en el judaísmo y su prosecución en el cristianismo era un claro ejemplo de ello. Tort señala además las motivaciones de orden personal que pudieron llevarlo a escribir esta obra: “es una contribución para la reconstrucción de una historia del judaísmo, en un momento en que los judíos están apresados en el proyecto de aniquilación nazi” (2008, p. 119).

Belinsky (1991) explica que “lo que tiene potencia suficiente como para constituir una cultura y conferirle cohesión debe provenir del exterior y ser asumido en la intimidad, sin que esta antinomia se resuelva nunca” (p. 218). Freud recurre a la hipótesis del asesinato del padre para dar cuenta del proceso de constitución de la cultura, y lo considera decisivo en la institución de un orden que permitiera contener los deseos e impulsos del clan de hermanos. Después de la muerte del padre, la prohibición violenta ejercida por él se transformó en una prohibición interna. Aquella primitiva organización donde el padre ejercía su poder ilimitado quedó atrás, y operó un cambio en la organización social, a partir de que “los hermanos expulsados, que vivían en comunidad, se conjuraran, avasallaran al padre y, según la costumbre de aquellos tiempos, se lo comiesen crudo” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 78).

Freud supone que después del parricidio se habría presentado una lucha entre los hermanos varones por ocupar el lugar del padre. Sin embargo, las recíprocas ligazones de sentimiento que habrían nacido entre ellos a raíz de haber sido expulsados les permitieron unirse y dar origen a la primera forma de organización social, que tenía como condición la renuncia de lo pulsional: cada uno renunciaba al ideal de ocupar el lugar del padre y a la posesión de madre y hermanas.

Siguiendo el paradigma del extravío psicótico, Freud sostiene que en la idea delirante se encuentra latente un fragmento de verdad olvidada que retorna de manera distorsionada; a este fragmento de verdad lo llama histórico-vivencial. En el caso de su hipótesis sobre el nacimiento de la cultura, Freud propone que aquella parte olvidada, la verdad histórico-vivencial reprimida, sería el asesinato del padre primordial. Desde esta verdad, el padre asesinado es reinstituido, permitiendo así el paso del judaísmo al cristianismo.

La creciente conciencia de culpa, precursora del retorno de aquel contenido reprimido, se había apoderado del pueblo judío. Pero de la misma forma en que el contenido de la verdad histórico-

vivencial se encuentra distorsionado en la idea delirante, el asesinato no se recordó como tal, sino como un pecado original, un crimen contra dios que sólo podía ser pagado a través de la muerte; ese crimen era en realidad el asesinato del padre primordial, al que después se exaltaría al grado de dios.

En este contexto surge la fantasía de la expiación. Si en la horda primordial los hijos asesinaron al padre, por haber sido expulsados cuando provocaron sus celos, ahora tenía que ser un hijo el que pagara el asesinato perpetrado en el padre: el Hijo de Dios que se hace matar siendo inocente para redimir a un pueblo entero.

En su búsqueda de la verdad histórico-vivencial, Freud legitima la práctica psicoanalítica. Al igual que la verdad de los pacientes no se puede demostrar sino a través de las evidencias encontradas en su discurso, en el caso del origen de la cultura el asesinato del padre se refleja en el sentimiento de culpa y su relación con la religión. Como explica Belinsky (1991):

[...] para que la verdad a secas adquiriera su rango de *verdad histórica* (más allá de su eficacia que emana de ese rango y no a la inversa), se precisa tiempo, se precisa distancia y se precisa, también que un *acontecimiento nuclear* haya ocurrido efectivamente y que esa ocurrencia no se dé en la pura intimidad del sujeto, sino que advenga desde la alteridad a él. (p. 221)

Tal concepto de alteridad como un requisito para establecer el origen de la cultura se relaciona estrechamente con el cuestionamiento que el propio Freud se había hecho sobre el origen de la neurosis, desde lo real o desde la fantasía.

2.2.3.1 LA REPETICIÓN SINTOMÁTICA DEL ASESINATO DEL PADRE PRIMORDIAL

Freud encuentra en los asesinatos de Moisés y Cristo la repetición sintomática del asesinato del padre primordial. En tanto que dicho acto permanece reprimido, el sujeto buscará repetirlo para evitar que acceda a la conciencia.

Los dos personajes centrales que utiliza Freud para dar cuenta de la repetición del asesinato del padre primordial, Moisés y Cristo, poseen características comunes. Sus muertes, en tanto que repiten un acto fundamental, salvaguardan la verdad de la conciencia, a la manera de los síntomas en el neurótico.

Para Freud, el nacimiento de la cultura está íntimamente ligado al desarrollo del individuo, en particular a la relación que establece con la figura paterna. De igual manera, el nacimiento de la religión obedece a la formación sintomática que simboliza la renuncia de lo pulsional frente al padre, conflicto que se renueva en el pasaje de la religión politeísta a la monoteísta, y finalmente en la lucha de la religión del padre contra la religión del hijo, el judaísmo contra el cristianismo.

Ya en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) Freud describe el asesinato del padre como un acontecimiento universal que ha quedado instaurado en la historia de la humanidad y que determina su desarrollo, acto que se repetirá como síntoma neurótico a la manera de una compulsión. En *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]) Freud expone tal repetición en el asesinato de Moisés, el caudillo liberador, y su posterior retorno en el dios sin imagen. Una vez más, aquel que había ocupado el lugar del padre todopoderoso fue aniquilado por sus hijos. En medio de una gran confusión, Moisés aparece como el padre que le confiere al pueblo una identidad hasta entonces negada, pero a costa de renunciar a su pasado:

La aniquilación del ayer era la huella del mañana; esta dimensión de futuro-en-el-pasado, que nos parece esencial para la comprensión del análisis freudiano, puede enunciarse (provisionalmente) con una fórmula doble y conjugada: «habéis de dejar de ser lo que fuisteis» / «habéis de llegar a ser el pueblo elegido». (Belinsky, 1991, p. 256)

Freud se cuestiona cómo el pueblo judío ha sobrevivido a la crueldad y persecución de los otros, y qué ha provocado esta situación. De acuerdo a Freud, al considerarse a sí mismo como elegido, el pueblo judío se posicionó cerca de dios, pero también provocó la ira de los otros: “si uno es el predilecto declarado del temido padre, no le asombrarán los celos de los hermanos; y a dónde pueden conducir estos celos, bien lo muestra la saga judía de José y sus hermanos” (*Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 103).

En su búsqueda del origen de la cultura, Freud afirma que el asesinato del padre de la horda primitiva fue algo que verosímilmente ocurrió y que encuentra su inscripción en la memoria de los pueblos. Con base en los descubrimientos de Ernest Sellin, Freud identifica el asesinato del padre en el pueblo judío como una repetición sintomática: “los judíos, recalcitrantes y tercos aun de acuerdo con lo que la Biblia declara, un buen día se sublevaron contra su legislador y caudillo, lo asesinaron y, como antes lo habían hecho los egipcios, abolieron la religión de Atón que él les impusiera” (*Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 58).

El padre asesinado de la horda primitiva, transformado ahora en una posesión interna, fue enaltecido por efecto de los sentimientos tiernos de añoranza y el sentimiento de culpa. Ese padre internalizado e idealizado seguirá ejerciendo la prohibición, pero ya no desde el exterior, sino formando parte de la estructura del hijo, lo asegura que los hermanos no vuelvan a aliarse para derrocar al padre. Ahora, el deseo de los hermanos de ocupar el lugar del padre deja paso a la necesidad de controlar sus propios deseos, por temor a que el asesinato pudiera repetirse. Y justamente para Freud el asesinato de Moisés y de Cristo no es sino una repetición de aquel crimen primordial.

De igual manera, en la vida del sujeto neurótico la prohibición edípica juega un papel determinante: aunque causa sufrimiento, también se convierte en la promesa de ocupar a su tiempo el anhelado lugar del padre y sus privilegios. Este ciclo se repite, y el hijo advenido en padre en algún momento también cederá su lugar a sus propios hijos: “Si por una parte la figura del gran hombre ha crecido hasta presentársenos como una figura divina, por la otra es tiempo de reparar en que el padre también fue hijo a su turno” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), p. 107).

2.2.3.2 MOISÉS: EL HOMBRE Y EL DIOS

Moisés es el hombre enaltecido que ha ocupado el lugar del padre vencido; sin embargo, él mismo tendrá que ser derrocado. El pueblo judío encontró en Moisés al padre de la infancia admirado, amado y anhelado, pero también temido.

En la obra freudiana se ubica a Moisés como aquel que dio origen al pueblo judío, y por lo tanto es responsable de su vitalidad, así como de la hostilidad que despierta en los otros. No es gratuito que el pueblo judío encontrara en Moisés a un gran hombre, identificándolo con el arquetipo paterno, el padre admirado de la infancia, que aunque es digno de confianza nunca se dejará de temerle.

Según Freud, la cercanía de Moisés con su dios provocó que se condensaran en una sola persona el hombre y el dios. Moisés, idealizado y enaltecido, es ascendido a figura divina y paterna; pero no se puede negar que también ha sido hijo, y por usurpar el lugar del padre pagará un alto costo: será asesinado por su propio pueblo, en tanto que representa al padre omnipotente que provoca en los hijos el deseo de ocupar su lugar y ejercer aunque sea parcialmente su poder.

Freud se cuestiona por qué Moisés fue considerado por el pueblo judío como un «gran hombre», y concluye que los grandes hombres influyen en los otros a través de dos elementos: el de su personalidad y el de la idea por la cual abogan. En sus formulaciones teóricas de la psicología de masas, Freud expone la fuerte necesidad de la masa de tener alguna autoridad a la cual admirar, y sentirse gobernada y maltratada por ésta. Tal necesidad proviene de “la añoranza del padre – añoranza inherente a todos desde su niñez–, de ese mismo padre a quien el héroe de la saga se gloria de haber vencido” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 106).

Por lo tanto, nadie más que el padre pudo haber ocupado el lugar de gran hombre. En el caso del pueblo judío, probablemente no les fue posible separar la imagen de dios de la de Moisés el hombre, y quizá por ello en esa imagen de dios se vieron incluidos algunos rasgos de su propio carácter, como la irascibilidad y la intransigencia. Estos rasgos habrían llevado al pueblo a dar muerte a su gran hombre, repitiendo aquel crimen primordial que Freud plantea como base de la organización social.

Al ocupar Moisés el lugar de gran hombre, de autoridad, el pueblo judío le ofrendó la renuncia de lo pulsional, esperando a cambio ser amado por él. En la medida que el pueblo judío toleraba más la agresión de los otros, corroboraba que efectivamente seguía ocupando el lugar de hijo predilecto de dios, de manera idéntica al niño que durante su desarrollo adquiere una ganancia placentera, narcisista, al reprimir sus impulsos tanto agresivos como sexuales, gracias a la internalización de los padres: “El yo se siente enaltecido, la renuncia de lo pulsional lo llena de orgullo como una operación valiosa” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 113). Freud señala el mecanismo de la ganancia de este placer: el superyó continúa las funciones de los progenitores y educadores que vigilaron las acciones del individuo en el primer periodo de su vida, de manera que cuando el yo ofrenda al superyó una renuncia de lo pulsional, espera en recompensa ser amado por él.

En la psicología de las masas, el gran hombre ocupa el lugar del superyó: es la autoridad por cuyo amor uno consume el logro. Su acción es eficiente en la medida que mantiene su semejanza con el padre, y Moisés ocupa ese lugar respecto del pueblo judío. Continuando con esta línea de pensamiento, Freud se atreve a enunciar lo que considera es el origen de Dios: “no creemos que hoy exista un único gran dios, sino que en tiempos primordiales hubo una única persona que entonces debió aparecer hipergrande, y que luego ha retornado en el recuerdo de

los seres humanos enaltecida a la condición divina” (*Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 107).

2.2.3.3 EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN

La religión es el retorno del padre, es la primera forma de organización social que surge con la renuncia de lo pulsional y marca el comienzo de la eticidad y la cultura.

Freud ubica la renuncia de lo pulsional como el origen de la religión, la eticidad y la cultura. Esta renuncia, impuesta desde el exterior, se instituye en el sujeto a través del superyó, que de esta manera prolonga y sustituye al padre. Al respecto, Belinsky (1991) indica:

Cuando Freud habla de «progreso en la espiritualidad» y «renuncia de lo pulsional», se está refiriendo, precisamente, a lo que acabamos de desarrollar: no se trata de instituir un orden nuevo a partir de otro antiguo, sino de fundar un orden inédito, de inaugurar el proceso de constitución de una cultura. (p. 267)

Freud define el progreso en la espiritualidad como la decisión en contra de la percepción sensorial directa y a favor de los llamados procesos intelectuales superiores, como los recuerdos, reflexiones y razonamientos. En el caso de los judíos, este progreso se observa en la adoración de un dios que no tiene una imagen y al que se le ha restituido el poder del padre originario. No es de extrañar que para Freud “la paternidad es más importante que la maternidad, aunque no pueda ser demostrada, como esta última, por el testimonio de los sentidos” (*Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 114). Tal es la naturaleza del dios introducido por Moisés, el dios más grande y poderoso, aunque sea invisible.

En la religión de Moisés sólo caben los sentimientos positivos hacia el padre-dios, ese padre enaltecido que gracias a su fuerza irresistible consigue el sometimiento a su voluntad, provocando en el hijo desvalido y amedrentado la rememoración de algo que ha sucedido en el pasado más antiguo, despertando ese miedo primitivo e infantil: la culpa por el asesinato del padre.

El retorno de lo reprimido en la más temprana infancia cobrará un nuevo significado en la vida del neurótico. Aquel sometimiento ante el padre castrante tendrá resultados en la adultez: aquello que el hijo tanto repudió y temió del padre, ahora lo encontrará dentro de sí en forma

de rasgos de carácter. El hijo se convierte en el padre, o mejor, en el retorno del padre; la posibilidad de ser un padre castrante todo poderoso será viable en la medida en que se ha aceptado e interiorizado la propia castración.

Estas reapariciones del contenido reprimido en el neurótico son lo que Freud llama síntomas, y Freud supone que si esto ha sucedido en el sujeto para permitirle ocupar un lugar dentro de la familia, algo similar habría sucedido con el género humano para que accediera a la organización social. Si en la vida del neurótico los síntomas son una forma de retorno de lo reprimido, para Freud en la historia del género humano los fenómenos religiosos son lo más parecido a dichas formaciones sintomáticas. En otras palabras, la religión es el retorno del padre.

Por tal motivo, aquellos elementos que se observan en el desarrollo de la neurosis (trauma temprano, defensa, latencia, estallido de la neurosis y retorno parcial de lo reprimido), también podrían aplicarse a la vida del género humano. De esta serie a Freud le interesan aquellos hechos de contenido sexual-agresivo que a través de un proceso de defensa son olvidados y después de un largo periodo de latencia retornan, creando fenómenos parecidos en su arquitectura y tendencia al síntoma neurótico.

La precaria organización del hombre en pequeñas hordas bajo el imperio de un macho fuerte, violento y con un poder ilimitado, que expulsaba a los hijos cuando estos desobedecían cualquiera de las dos prohibiciones básicas del totemismo, habría provocado que los hijos expulsados se conjuraran y avasallaran al padre hasta llegar al acto de devorarlo, “como un intento de asegurarse la identificación con él por incorporación de una parte suya” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 79). Los salvajes, al igual que los niños, no sólo odiaban y temían al padre, sino que también lo veneraban como arquetipo, y por eso anhelaban ocupar su lugar. En relación a esta forma de identificación con el padre a través de la incorporación, Freud agrega:

Como unas contribuciones a la inteligencia de tan sustantivo comportamiento hacia el padre, no me hace falta más que mencionar las zoofobias, el miedo –que nos produce tan extraña impresión– de ser devorado por el padre, y la enorme intensidad de la angustia de castración. (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 81)

De acuerdo con la hipótesis de Freud, tras asesinar y devorar al padre, habría proseguido una lucha entre los hermanos por el poder, hasta que pactaron que ninguno podría ejercerlo de manera absoluta como el padre primordial, y con esta renuncia de lo pulsional nació la primera forma de organización social, que marca también el comienzo de la eticidad y la religión.

Este primer surgimiento de la religión fue politeísta: los hijos varones que derrocaron al padre se convirtieron en deidades masculinas, que en ocasiones se subordinan a un dios superior, pero que generalmente se limitan unos a otros.

Freud reconoce que el panorama del que habla y al que se refiere como histórico-conjetural, es lagunoso y en muchos puntos incierto. Sin embargo se niega a que se declare que su construcción acerca del acontecer histórico primordial es puramente fantástica, tomando en cuenta la fuerza probatoria del material de que se dispone.

2.2.3.4 LA RELIGIÓN MONOTEÍSTA

Moisés prohibió al pueblo judío adorar imágenes que representaran a dios, y propició de esta manera el enaltecimiento de Dios a un estadio superior de la espiritualidad: la veneración de un solo dios invisible.

Dentro del panorama histórico-conjetural que plantea Freud, luego del derrocamiento del padre aparecieron las grandes deidades maternas y junto a ellas las deidades masculinas. Posteriormente el derecho materno habría sido relevado por el restablecimiento del régimen patriarcal, pero nadie habría alcanzado la omnipotencia del padre primordial; estos dioses masculinos constituyeron el politeísmo.

Finalmente, la religión avanzó un paso más, hacia el retorno de un único dios-padre con poder ilimitado, reconstituyendo así al padre primordial aquellos derechos que le correspondían, según lo histórico-vivencial que había sido reprimido. La atribución de todo el poder a un dios único, y el rechazo al politeísmo, no tolerar la existencia de otros dioses, posibilitó la restauración del imperio del padre primordial, sin que ello implicara un final en el devenir de la religión. Ya en 1927 Freud comentaba al respecto:

El pueblo que fue el primero en alcanzar esa concentración de las propiedades divinas no se enorgulleció poco de ese progreso. Había puesto al descubierto el núcleo paterno que desde siempre se ocultaba tras cada figura de Dios; en el fondo, fue un regreso a los comienzos históricos de la idea de Dios. Ahora que Dios era único, los vínculos con él podían recuperar la intimidad e intensidad de las relaciones del niño con su padre. (*El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 19)

Fue Moisés quien llevó a los judíos la religión monoteísta, cuyo origen se encuentra probablemente en la cultura egipcia. Pero el pueblo judío quiso ser recompensado por haber hecho tanto en beneficio del padre, por restaurar su poder ilimitado, concentrado en una sola persona. Quiso al menos llamado ser el pueblo elegido, el único hijo amado, a pesar de las consecuencias que habría de sufrir ante los demás.

Al prohibirles adorar imágenes que representaran a Dios, Moisés propició el enaltecimiento del pueblo judío a un estadio superior de la espiritualidad. La veneración de un dios invisible iría acompañada de un sentimiento que Moisés habría transmitido a los judíos: “el sentimiento arrogante de ser un pueblo elegido; en virtud de la desmaterialización de Dios se agregó una nueva y valiosa pieza al tesoro secreto del pueblo” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 111).

Las circunstancias particulares del pueblo judío lo habrían llevado a apropiarse de la culpa por el asesinato del padre de la horda primitiva, y a repetir este crimen primordial en la persona de Moisés, que representaba una formidable figura paterna. El crimen contra dios-padre, el “pecado original”, sólo podía enmendarse mediante la muerte: “el «redentor» no podía ser otro que el principal culpable, el caudillo de la liga de hermanos que había avasallado al padre” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 83).

Freud conjetura que tras el arrepentimiento por el asesinato de Moisés surgió en ellos la fantasía y el deseo de un nuevo mesías, quien les traería la redención y el imperio universal prometido. Cristo es el nuevo mesías que viene a ocupar el lugar de Moisés; es el heredero de aquella fantasía de deseo incumplida, es su reencarnación: “Y, por tanto, también en la resurrección de Cristo hay cierta verdad histórico-vivencial, pues era [Moisés resurrecto y] el padre primordial retornado, de la horda primitiva; glorificado y situado, como hijo, en el lugar del padre” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 86).

En tal sentido el asesinato de Cristo expía la culpa por los asesinatos de Moisés y el padre primordial. Pero el cristianismo, al convertir la religión del padre en la religión del hijo, no escapa a la fatalidad de asesinar al padre.

De acuerdo a Freud, un recuerdo puede formar parte de la herencia arcaica cuando tuvo suficiente importancia o cuando se repitió con frecuencia. Freud concluye que los seres humanos siempre han sabido que antaño poseyeron un padre primordial y que lo asesinaron. Estos sucesos se habrían arraigado en la memoria colectiva a la manera de huellas mnémicas que han sido olvidadas, pero que pueden activarse y avanzar desde el inconsciente hasta la conciencia, aunque sea de manera desfigurada, en cualquier repetición del suceso: “Una repetición así fue el asesinato de Moisés; y más tarde el presunto asesinato legal de Cristo” (Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939 [1934-38], p. 97). De esta manera, así como el neurótico repite un hecho para no recordarlo, la humanidad mantiene fuera de la conciencia este saber.

2.3 EL PADRE Y LA CULTURA

Desde los primeros escritos freudianos se destaca el papel determinante que juega el padre en la constitución psíquica del individuo y de la cultura.

Partiendo de su conocimiento sobre la psique del individuo, y basándose en los escritos antropológicos de Darwin, Atkinson y Smith, Freud demostró las similitudes existentes entre la constitución psíquica del sujeto y la constitución de la cultura, y el lugar preponderante de la figura paterna en ambos procesos. En su búsqueda del origen de la cultura, Freud compara al individuo y los pueblos salvajes, y afirma que el origen de la abstinencia interior, aquello que permite a los humanos renunciar a la satisfacción de sus pulsiones en beneficio de la organización social y cultural, tendría que ver con la imposición de una prohibición exterior.

El origen de esta prohibición exterior, que habría inaugurado la prohibición interna y por lo tanto la cultura, sería precisamente la función del padre, expuesta por Freud a modo de hipótesis en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) y desarrollada en sus otros escritos antropológicos. Freud teoriza acerca del padre originario con base en la hipótesis de Darwin de la existencia de un macho fuerte que expulsa a los hijos y goza de un poder ilimitado, así como la de Atkinson acerca del banquete totémico.

Pero al ejercer violentamente la prohibición del incesto, el padre también genera una gran agresión en los hijos que finalmente lo asesinan y devoran, identificándose con él por medio de esta incorporación. La reivindicación del lugar del padre como el encargado de imponer un orden sexual y cultural, así como también las secuelas de tal imposición, ocuparon gran parte de la obra de Freud.

Es interesante que las principales tesis que enuncia Freud en sus escritos antropológicos, desde *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) hasta *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), ya se encuentran en algunos de sus trabajos anteriores, como *Apéndice al caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente* (1912 [1911]). En éste Freud señala la relación particular que Schreber, enfermo de paranoia, establece con el sol, pues aseguraba poder mirarlo directamente. Freud interpreta esta afirmación delirante como una vinculación mitológica de Schreber con el sol, un símbolo paterno.

Para llegar a tal conclusión, Freud se vale de las afirmaciones de los naturalistas de la Antigüedad, quienes concedían a las águilas la aptitud de ver el sol sin enneguercerse. El águila padre sometía a sus pichones a esta prueba para reconocerlos como legítimos, y los que no podían mirar el sol sin pestañear eran arrojados del nido. De manera similar, una tribu que se vanagloriaba de descender de las serpientes exponía a sus hijos al contacto con éstas; los hijos legítimos no eran mordidos o se recuperaban enseguida.

En estos ejemplos se observa que el padre es quien lleva a cabo una prueba de linaje para determinar a los integrantes de su descendencia, y por lo tanto también está facultado para expulsar a aquellos que desde sus leyes no lo son. De esta manera Freud ilustra el modo de pensar totémico de los pueblos primitivos, y el poder que el tótem ejercía en ellos: “El tótem –el animal, o el poder natural concebido animistamente, de quien la estirpe deriva su descendencia– respeta a los miembros de la estirpe como a sus hijos, y él mismo es venerado por ellos, y respetado llegado el caso, como padre de la estirpe” (*Apéndice al caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, 1912 [1911], p. 75).

Freud afirmaba que en el sueño y en la neurosis se podía reencontrar el modo de pensar y la vida afectiva infantil, y añadió: “También hallamos al hombre salvaje, *primitivo*, tal como él se nos muestra a la luz de la arqueología y de la etnología” (*Apéndice al caso de paranoia (dementia*

paranoides) descrito autobiográficamente, 1912 [1911], p. 76). Así, aunque toma como base su conocimiento sobre el sujeto, Freud no limita su búsqueda del origen a la individualidad, sino que se remite al origen de la cultura, y desde luego al padre como el que inaugura dicho orden.

Esta aproximación a la vida anímica de los pueblos salvajes, aplicando sus conocimientos sobre el individuo, sería la idea central expuesta por Freud en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) y posteriormente en *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]). De ahí que Freud afirme: “Mediante idéntica transferencia de sus puntos de vista, premisas y conocimientos, el psicoanálisis se habilita para arrojar luz sobre los orígenes de nuestras grandes instituciones culturales: la religión, la eticidad, el derecho, la filosofía” (*El interés por el psicoanálisis*, 1913, p. 188).

Para Freud, será la función del padre la que posibilita la existencia del individuo dentro de la sociedad, inmerso en la cultura a través de la asunción de las leyes derivadas de las prohibiciones fundamentales, lo que finalmente permite la sofocación de las mociones pulsionales. Partiendo de la idea de que el aparato psíquico tiene como principio rector reducir las secuelas que dejan las tensiones producidas por sus necesidades, Freud afirma que en la historia de la cultura podemos encontrar, producto del antagonismo entre las mociones pulsionales y la cultura, los caminos que han tomado los deseos insatisfechos, aunque estas manifestaciones se muestren modificadas por diversas circunstancias.

2.3.1 LA CULTURA Y LA VIDA PULSIONAL

La cultura surge de la sublimación de las mociones pulsionales. Es justamente esta posibilidad de desplazamiento, gracias a la prohibición del padre, lo que constituye el valor cultural de las pulsiones.

La preocupación de Freud por el antagonismo existente entre la cultura y la vida pulsional fue algo que le ocupó desde los inicios del psicoanálisis. En el *Manuscrito N* ya comentaba a Fliess que la cultura consiste precisamente en la renuncia al incesto. Ahí señala que los seres humanos: “han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y su libertad para incurrir en la perversión” (*Manuscrito N*, enviado a Fliess, 1897, p. 299). Esta renuncia de lo pulsional, que Freud se encargará de teorizar y fundamentar en los escritos antropológicos, es la que posibilita la constitución de la cultura:

En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales. (Freud, *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, 1908, p. 168)

Freud ubica a los lazos familiares como aquello que mueve a los individuos a renunciar a la satisfacción de las pulsiones; ahí donde surgen los sentimientos eróticos, también es el lugar donde se genera la prohibición. Así, la permanencia no sólo en el sistema familiar sino dentro de la sociedad estará condicionada a sofocación de las pulsiones.

Sin embargo, las pulsiones encontrarán otra forma de satisfacción desplazando su meta, pero sin modificar su intensidad. Freud llamó a este proceso sublimación, definido como la capacidad de las pulsiones para cambiar la meta sexual por otra que, aunque emparentada con la primera, no es de carácter sexual. Es justamente esta posibilidad de desplazamiento lo que constituye el valor cultural de las pulsiones.

Cuando estas pulsiones no se pueden sofocar adecuadamente, sublimándolas, surge aquello que la sociedad de su tiempo llamaba “nerviosidad”, y que Freud llamó psiconeurosis. Los neuróticos habrían logrado sólo una sofocación aparente con base en las exigencias culturales, pero aquellas mociones reprimidas finalmente se exteriorizaban en menoscabo de una vida placentera.

El planteamiento de la sofocación de las pulsiones en beneficio de la producción de la cultura, evidencia la violenta pero necesaria prohibición del padre, que cuando es afortunada posibilita la existencia de sujetos sometidos a las leyes de la convivencia social, pero que también produce neurosis y por tanto, sufrimiento al ser humano. En realidad, de acuerdo a Freud, ante esta sofocación de las pulsiones la mayoría de los seres humanos se vuelven neuróticos o reciben algún otro daño, ya que en general no están en capacidad de ejercer la abstinencia:

Sólo una minoría consigue el dominio por sublimación, por desvío de las fuerzas pulsionales sexuales desde sus metas específicas hasta metas culturales más elevadas; y aún esa minoría, sólo temporalmente, y con máxima dificultad en la época de su ardoroso vigor juvenil. (Freud, citado en Braunstein y Fuks, 2008, p. 173)

El antagonismo entre las pulsiones sexuales y la cultura no sólo funda la organización social y cultural, sino que formará parte de la dinámica misma de la cultura. Como explica Freud, las pulsiones no sólo se exteriorizan por sublimación: aquella sexualidad reprimida establecerá una lucha entre lo que culturalmente se considera ideal y la satisfacción de sus mociones pulsionales, buscando manifestarse de acuerdo a la imagen que impone la cultura.

La lucha del sujeto entre lo que idealmente debe ser y su satisfacción pulsional se ha establecido en nuestra sociedad como una doble moral que permite el funcionamiento de ambas posiciones en el sujeto, aunque también se profile como productora de la “enfermedad nerviosa” o psiconeurosis:

Esa “nerviosidad moderna” de la que habla Freud se expresaba en aquella época en las llamadas psiconeurosis. Ahora, encontramos en nuestra actualidad que la “nerviosidad moderna” ha cambiado de rostro y todos se complacen en destacar con un goce recóndito los “avances” de la depresión y el suicidio, de las patologías alimenticias como la bulimia y la anorexia a la cabeza y en la cabeza, de las toxicomanías tradicionales y de las adicciones novedosas a los juegos, a la sexualidad o a los deportes de alto riesgo, de la indiferencia masiva de los adolescentes, de la anesthesiada crueldad de los niños, del desamparo anímico y material de la tercera edad, de la precariedad de los vínculos en las parejas y del desinterés por la vida comunitaria en general y política en particular. (Braunstein y Fuks, 2008, p. 9)

La “nerviosidad moderna” de 1908, centrada en la represión de la sexualidad y su posterior expresión tanto en los síntomas psiconeuróticos como en el ejercicio de una doble moral, dista mucho de los problemas psicológicos y sociales de la actualidad, que ubican en el centro de cuestionamiento la función del padre y aquella prohibición que se supone indispensable para la convivencia social.

2.3.2 EL RETORNO AL SALVAJISMO

Desde el origen existen tendencias agresivas en el hombre, y a través de la cultura se llegó a la sofocación de estas pulsiones. Pero la agresión reprimida podría despertar en algún momento con gran violencia.

En 1915, a unos pocos meses de haber estallado el conflicto bélico, Freud escribe sus reflexiones en torno a la Primera Guerra Mundial. De acuerdo a Freud, sería de esperar que las guerras no hubieran terminado entre los pueblos primitivos y los civilizados, o entre las razas separadas por

el color de piel. Sin embargo, no se esperaba la guerra entre las naciones consideradas desarrolladas, pues se creía que eran capaces de resolver sus diferencias de otra manera:

Dentro de cada una de esas naciones se habían establecido elevadas normas éticas para el individuo, quien debía acomodarse a ellas si quería participar en la comunidad de cultura. Estos preceptos, a menudo extremados, le exigían mucho, le imponían una extensa restricción de sí mismo, una vasta renuncia a su satisfacción pulsional. (Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 278)

Freud plantea su desilusión ante la guerra entre los llamados grandes pueblos, que supuestamente habían alcanzado un grado de tolerancia hacia las diferencias, de manera que no confundirían en un solo concepto ser extranjero y ser enemigo. El elevado grado de civilización adquirido implicaba estrictas normas a las que los individuos se habían ajustado para permanecer en la comunidad cultural. Pero la exigencia de la sofocación pulsional provoca “movimientos de reacción y compensación, en los que se ha de ver la causa tanto de las enfermedades neuróticas como de la constante disposición de las pulsiones inhibidas a abrirse paso en la primera ocasión oportuna” (Gómez Sánchez, 2002, p. 314).

Esta desilusión ante la devastadora guerra no era exclusiva de Freud, sino un sentimiento compartido por muchos europeos. Los grandes logros de la civilización habían creado una ilusión que recién se destruía con la violenta realidad de la Primera Guerra Mundial, descrita por Freud como la más sangrienta y devastadora de todas. El avance científico y tecnológico anteriormente considerado fruto del progreso de la civilización, daba como resultado una guerra más cruel; era la vuelta al salvajismo.

Freud destaca que algunas voces habían pronosticado una guerra debido a las diferencias heredadas. Los motivos de la guerra hacían pensar en una lucha de linajes, aquello que Freud había descrito como característica de la religión totemista. Así como el padre determinaba quienes pertenecían a su linaje y expulsaba a los que no, ahora algunos se consideraban la raza superior y pretendían aniquilar a los diferentes. No había leyes de carácter internacional que se respetaran, era más grande el afán de la destrucción, como si no se pensara en el porvenir ni en la paz. Este salvajismo

Trasgrede todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz y que habían recibido el nombre de derecho internacional; no reconoce las prerrogativas del herido ni las del médico, ignora el distingo entre la población combatiente y la pacífica, así como los reclamos de la propiedad privada. (Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 280)

Freud ubica la causa de este retorno al salvajismo en la manera en que el Estado ejerce el poder sobre los pueblos. Aquella prohibición del Estado contra la violencia, con la justificación de eliminarla, durante la guerra se revela como la manera de monopolizar su uso. El Estado beligerante realiza una serie de acciones violentas e injustas que contravienen aquello que pide a sus ciudadanos, obediencia y sacrificio: “[El Estado] No sólo se vale de la astucia permitida, sino de la mentira consciente y del fraude deliberado contra el enemigo, y por cierto en una medida que parece exceder de todo cuanto fue usual en guerras anteriores” (Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 281).

La renuncia de lo pulsional a través de las normas éticas significa, de acuerdo a Freud, un sacrificio que la sociedad y el Estado le exigen al sujeto, particularmente la renuncia al ejercicio brutal de la violencia. De manera que si los individuos que representan al Estado se permiten un relajamiento de tales exigencias éticas, esto repercute en la eticidad de los demás, a la manera del contagio de comportamiento que se observa en la psicología de las masas: “Toda vez que la comunidad suprime el reproche, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural” (*De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 282).

El padre es quien posibilita la sofocación de las pulsiones, pues ejerce de manera simbólica la prohibición de la violencia, reservando para sí el uso de ésta. Esto genera confusión en el hijo, que se identificará con una figura autoritaria que exige de otros lo que no es capaz de cumplir en su propia persona.

En los individuos que han alcanzado un nivel superior de eticidad a través de la educación y el medio cultural, las “malas inclinaciones” son sustituidas por inclinaciones a hacer el bien. Esto implica que las tendencias agresivas se encuentran desde el origen en el hombre, y aunque se llegue a la sofocación de las pulsiones a través de un proceso cultural, en algún momento la maldad podría despertar con gran violencia.

La afirmación del psicoanálisis de que las mociones pulsionales constituyen la esencia del ser humano no fue bien recibida, pero en ella fundamenta Freud las motivaciones de la guerra. Estas mociones no son consideradas ni buenas ni malas, pues las “malas” se entiende que son primitivas.

Las mociones pulsionales primitivas tendrán que pasar por un largo camino antes de que en la vida adulta sea permitido darles uso. Son modificadas a través de distintos mecanismos; por ejemplo, a través de las formaciones reactivas las pulsiones simulan la mudanza de su contenido, de manera que el egoísmo parece convertido en altruismo y la crueldad se torna en compasión.

Las formaciones reactivas son favorecidas en los individuos debido a que, como lo especifica Freud, desde el inicio las mociones pulsionales se presentan en pares de opuestos, de ahí también la llamada “ambivalencia de sentimientos” en la construcción freudiana sobre la función del padre.

2.3.3 LA APTITUD PARA LA CULTURA

La cultura se edifica sobre la sofocación de las pulsiones; esto se traduce en la hipocresía del sujeto, que a la menor oportunidad dará salida a la agresión contenida.

Freud se interesó en estudiar el proceso de transformación de las pulsiones primitivas en pulsiones sociales. Este proceso es movido por dos factores: uno interno, relacionado con el erotismo, la necesidad humana de amar y ser amado, y otro externo, personificado por la educación, portadora de las exigencias culturales. Según la concepción freudiana: “La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido se le exige esa misma renuncia. A lo largo de la vida individual se produce una trasposición continua de compulsión externa a compulsión interna” (*De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 284)

Este proceso a través del cual las pulsiones “egoístas” se transforman en pulsiones sociales no sólo es producto de la influencia del medio cultural, sino que según Freud también está influenciado por la historia cultural de los antepasados. La compulsión externa, resultado de las presiones de la educación y el medio, va modificando las pulsiones hacia la convivencia con los humanos: cuando el ser humano logra modificar sus tendencias pulsionales recibe como premio el amor de los otros.

No sólo el amor funciona como premio, sino que la educación y el medio utilizan otras recompensas y castigos para sofocar las pulsiones del sujeto. Sólo en muy raras ocasiones un individuo renuncia a la satisfacción de sus pulsiones por su propia inclinación: en la mayoría de los casos se trata de una conveniencia: “sólo es bueno en la medida en que esta conducta cultural le trae ventajas para sus propósitos egoístas, y únicamente durante el tiempo en que ello ocurre”. (Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 285).

En vista de la naturaleza pulsional del ser humano, la sociedad de la cultura ha tenido que recurrir a una serie de medios para lograr la obediencia de los individuos, llevando al extremo las exigencias éticas y por consiguiente generando una gran tensión.

En la medida que esta sofocación de las pulsiones se ha vuelto más intolerable, se manifiestan los fenómenos reactivos que se observan en la neurosis. La cultura ha favorecido la conformación de individuos que actúan no como sus inclinaciones pulsionales le mandan, sino que viven por encima de sus recursos psicológicos. En este sentido, Freud asevera que la cultura “está edificada sobre esa hipocresía y tendría que admitir profundas modificaciones en caso de que los hombres se propusieran vivir de acuerdo con la verdad psicológica”. (*De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 286)

La hipocresía sobre la que, afirma Freud, se edifica la cultura, explica la aparente incongruencia en el actuar de aquellos individuos que formando parte de las naciones más civilizadas, llevan a cabo durante la guerra actos de gran salvajismo y violencia brutal. En realidad no eran personas cultas que habían renunciado a sus mociones pulsionales, sino hipócritas que a la primera oportunidad –como la guerra– daban rienda suelta a sus pulsiones sofocadas.

En torno a la Primera Guerra Mundial, Freud se cuestionaba por qué los pueblos se llegaban a odiar entre sí aún en tiempos de paz, y concluye que cuando se reúnen millones de seres humanos son regidos por las actitudes anímicas más primitivas, arcaicas y brutales, desapareciendo las exigencias éticas producto de la cultura. En su carta a Einstein, escribe:

[...] el individuo debe renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia segura. Pero semejante estado de reposo {*ruhezustand*} es concebible sólo en la teoría; en la realidad, la situación se complica por el hecho de que la comunidad incluye desde el comienzo elementos de

poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto, a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se transforman en amos y esclavos. (*¿Por qué la guerra?*, 1933 [1932], p. 189)

La desilusión y el rechazo de Freud ante la guerra, era también una desilusión hacia el progreso del ser humano: “la guerra contradice de la manera más flagrante las actitudes psíquicas que nos impone el proceso cultural, y por eso nos vemos precisados a sublevarnos contra ella, lisa y llanamente no la soportamos más” (*¿Por qué la guerra?*, (1933 [1932]), p. 198).

Pero Freud se mostraba optimista respecto al futuro, pues creía que si el intelecto llegara a regir la vida anímica, eso garantizaría que a las mociones afectivas se les asignara su debido lugar. Su esperanza utópica era que el hombre sometiera su vida pulsional a la dictadura de la razón, y que abandonara su sometimiento al abuso de poder del Estado y a la prohibición de pensar impuesta por la religión, prohibición que “aunque en su origen se limite a determinado campo, tiende a expandirse y luego pasa a ser causa de inhibiciones graves en el modo de vida de la persona” (Freud, *Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis. 35ª Conferencia. En torno de una cosmovisión*, 1933 [1932], p. 158). Ambas instituciones, Estado e Iglesia, son una representación de aquel padre que prohíbe la injusticia no porque desee eliminarla, sino porque quiere monopolizar su uso, y generan tal tensión en los hijos que cuando hay oportunidad, como en la guerra, éstos hacen uso de aquello reprimido.

2.3.4 LA MUERTE INIMAGINABLE

El respeto por los muertos se impone por encima del respeto hacia los vivos: a los muertos se les idealiza y se prohíbe cualquier crítica contra ellos, más aún si se trata del padre.
--

Como parte de las mociones pulsionales sofocadas por efecto de la cultura, el hombre culto evita hablar de la muerte, pues quien la imagina no podría hacerlo sin sentirse malo o desalmado, “y menos aún se permitirá pensar en la muerte del otro si con este acontecimiento se asocia una ganancia en materia de libertad, de propiedad o de posición social”. (Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 291)

¿Cómo podría el hombre culto imaginar la muerte del padre, si tras ella el hijo obtiene varias ganancias, como ocupar su lugar? Incluso cuando la muerte se presenta, el respeto por el muerto se impone por encima del respeto hacia los vivos: hay una conducta de admiración hacia

el muerto y se le ensalza como si hubiera hecho algo realmente difícil, se prohíbe toda crítica hacia él, más aún si se trata de una persona próxima como el padre.

En un afán de encontrar el origen del asesinato del padre primordial, Freud señala que en el hombre primitivo ya existía una actitud ambivalente y contradictoria hacia la muerte. Por un lado, frente a la muerte del otro, la actitud del hombre primitivo era la de presenciar algo justo, pues era el aniquilamiento de aquel que odiaba; sin embargo frente a su propia muerte adoptó una actitud muy distinta, la redujo a nada.

El hombre primordial no conocía la sofocación de las pulsiones por la cultura, y su actitud cruel hacia el otro le permitía asesinar como un hecho natural. Por eso Freud supone que la historia primordial estaría llena de asesinatos. La humanidad, por lo tanto, es depositaria de una culpa primordial que ha encontrado lugar en las religiones como un pecado original. Tal es la tesis que sostiene en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), en donde también explica el papel decisivo de la ambivalencia para entender el complejo paterno.

En el asesinato del padre se refleja la ambivalencia característica del hombre hacia la muerte: al padre se le aniquiló como a un enemigo, pero su muerte fue lamentada como la de una persona amada. Como resultado de este asesinato, se instituyeron una serie de normas, entre las que destaca el mandamiento “No matarás”, el cual “nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros” (Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915, p. 297).

2.3.5 EL DIABLO COMO SUSTITUTO DEL PADRE

La ambivalencia en la relación del padre con el hijo es comparable con la contradicción que existe en la religión entre Dios y demonio.

En su escrito *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* (1923 [1922]) Freud sostiene que los llamados casos de posesión demoníaca eran el equivalente de lo que el psicoanálisis describe como neurosis. Los demonios representan los deseos malos, desestimados y reprimidos. Freud analiza el caso del pintor Christoph Haizmann, quien había realizado dos pactos con el diablo y habría encontrado en éste un evidente sustituto de su padre recién muerto. Para explicar el

mecanismo de sustitución, Freud señala que “el vínculo con ese padre fue ambivalente quizá desde el comienzo mismo o, en todo caso, devino tal vez muy pronto, vale decir, abrazó dos mociones de sentimiento contrapuestas: no sólo de sumisión tierna, sino de desafío hostil” (*Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*, 1923 [1922], p. 87).

Las contradicciones propias de la ambivalencia en la relación del padre con el hijo, son comparables a las que existen en la religión entre dios y demonio. Dios es un sustituto del padre en cuanto a que es bueno y justo, y Satán es también un sustituto de aquél en su actitud hostil, es el padre al que se le teme y se le odia.

De acuerdo a Freud, antes de que se llegara a la concepción de Dios como creador del universo, existió una época de la humanidad donde no había religión, ni dioses, sino seres espirituales de carácter humano, demonios. Posteriormente estos demonios fueron incluyéndose en la religión junto al Dios creador. Para Freud

[...] el logro capital de la religión, comparada con el animismo, reside en la ligazón psíquica de la angustia frente a los demonios. Empero, como un relictos de la prehistoria, el Espíritu Maligno ha mantenido un lugar en el sistema de la religión. (*Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis. 35° Conferencia. En torno de una cosmovisión*, 1933 [1932], p. 153)

Aunque en la concepción religiosa Dios es el creador del universo, Freud señala que es el hombre quien ha creado a Dios a semejanza del padre enaltecido en la infancia. De esta manera el hombre se enaltece a sí mismo, y la religión no es más que la historia de su propio génesis. En la religión al Dios creador se le llama padre, y Freud explica de qué manera el padre del niño es sustituido más tarde por el Dios grandioso.

En la infancia, el padre cuida y protege al niño de todas las amenazas exteriores, por lo que a su lado se siente seguro. Pero en la vida adulta el hombre se hace consciente de los peligros de la vida y de que sigue estando tan desprotegido y desvalido como en la infancia; así llega a entender que su padre no posee un poder ilimitado:

Entonces recurre a la imagen mnémica del padre de la infancia, a quien sobrestimaba tanto, lo erige en divinidad y lo sitúa en el presente y en la realidad objetiva {*realität*}. La intensidad afectiva de esta imagen mnémica y su no extinguida necesidad de

protección son las portadoras de su creencia en Dios. (Freud, *Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis. 35ª Conferencia. En torno de una cosmovisión*, 1933 [1932], p. 151)

Freud explica que el hombre lleva a la religión las constelaciones vividas durante la infancia. Así como las prohibiciones y castigos de los padres perviven en su conciencia moral, también Dios regula sus deseos pulsionales a través de un sistema de premios y castigos. De la misma manera que el niño aprendió que para ser un miembro tolerado en la familia tenía que acatar una serie de normas respecto de sus padres y hermanos, también en la religión el grado de protección y satisfacción dichosa que proporciona Dios dependerá del cumplimiento de las demandas éticas.

2.3.6 LA HOSTILIDAD DE LOS HUMANOS HACIA LA CULTURA

Cuando la instancia paterna representada en Dios se ve cuestionada, el hombre deja de temer el anunciado castigo en esta o en la otra vida; cuando se deja de creer en Dios, la violencia contra los otros no tiene límites.

En *El porvenir de una ilusión* (1927) Freud reúne una serie de teorizaciones expuestas en obras anteriores, y destaca nuevamente que la cultura se logra únicamente por la renuncia de lo pulsional.

Freud entiende a la cultura en dos sentidos: uno relacionado con el poder que el hombre ha adquirido sobre la naturaleza para satisfacer sus necesidades, y el otro como aquello que representa una serie de normas que regulan el establecimiento mutuo de vínculos que establecen los hombres y que repercute directamente en la repartición de los bienes asequibles. Estas dos acepciones son complementarias y coexistentes. La relación entre los bienes y la renuncia pulsional lleva a Freud a pensar que la cultura debe ser protegida contra los individuos, ya que:

Yo creo que es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que en gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana. (Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 7)

Por eso, las prohibiciones más antiguas que dieron origen a la religión totemista, las prohibiciones de los deseos pulsionales del incesto, el canibalismo y el gusto por matar, también inauguraron el establecimiento de la cultura, y aún rigen la convivencia entre los seres humanos.

Lo que permite que estos deseos pulsionales sean sofocados no es sólo esa instancia exterior que representan las normas sociales y la educación, sino su interiorización en el individuo, a través de la figura del superyó. Este proceso es observable en el niño, que en su desarrollo adquiere la posibilidad de advenir un sujeto moral y social en la medida en que renuncia a sus pulsiones. Cuando el superyó logra instaurarse, los individuos se convierten en portadores de la cultura y dejan de ser enemigos de ella. Gracias a ello, se evita la acción de medidas externas drásticas que obliguen al individuo al cumplimiento de las prohibiciones de lo pulsional.

Pero el hecho de que quienes se encargan de vigilar el cumplimiento de las observaciones éticas se permitan ellos mismos violarlas, impacta precisamente en la hostilidad que los seres humanos observan hacia la cultura. La misma sociedad que prohíbe el asesinato se reserva el derecho de matar a quien viole tal prohibición.

Freud asegura que la cultura tiene poco que temer de las personas cultas y los trabajadores intelectuales, pues ellos son en gran medida quienes la sustentan. En cuanto a los iletrados y los oprimidos, si bien tienen razones para ser enemigos de la cultura, no se darán cuenta de ello mientras crean en Dios. Pero cuando la instancia paterna representada en Dios es cuestionada, el hombre deja de temer al castigo en esta o en la otra vida; cuando se deja de creer en Dios, la violencia contra los otros no tiene límites.

2.3.7 DESVALIMIENTO Y COMPLEJO PATERNO. LA ILUSIÓN DE LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS

El sentimiento de desvalimiento propio del humano y la necesidad de un padre protector justifican el uso de representaciones religiosas.

Freud ubica el origen de Dios como resultado de la búsqueda de aquel padre protector y poderoso de la infancia, y que en la vida adulta, ante la conciencia de desvalimiento, será enaltecido en la religión. De aquella primera experiencia con sus progenitores, a quienes el niño había adjudicado un gran poder protector y se había sentido a salvo de los peligros exteriores, surge en el adulto, como un sueño, el deseo de suprimir la sensación de desvalimiento.

Desde el origen de la humanidad, frente al sentimiento de desvalimiento que le provocaban las fuerzas de la naturaleza, el hombre les confirió un carácter paterno y las convirtió en dioses. Sin embargo, pese al dominio que el hombre ha conquistado sobre la naturaleza:

[...] el desvalimiento de los seres humanos permanece, y con él su añoranza del padre, y de los dioses. Estos retienen su triple misión: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre. (Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 18)

En tal sentido se conjuga en los dioses la necesidad del ser humano de ser protegido de la fuerza de la naturaleza y de los perjuicios que resultan de la convivencia humana. Pero aun así el sentimiento de desvalimiento no desaparece, y en su necesidad de transformarlo en algo soportable, Freud señala que el hombre utiliza una serie de representaciones religiosas, como la elevación y exaltación de lo espiritual, y la separación del cuerpo y el alma. El dios bondadoso aparece como el padre protector ante las fuerzas naturales, y la muerte ya no es vivida como un aniquilamiento, sino como el comienzo de algo superior.

Freud define a las representaciones religiosas como ilusiones, y lo esencial de la ilusión es que deriva de los deseos humanos. De manera que frente al sentimiento de desvalimiento que no desaparece en la vida adulta, el hombre creó la ilusión de la existencia de un padre más poderoso que aquél de la infancia.

Las representaciones religiosas no sólo contienen cumplimientos de deseo, sino que también comunican una verdad histórica. El mandamiento «No matarás» deviene justamente del asesinato del padre primordial que provocara una reacción afectiva ambivalente; es esta imagen del padre primordial la que se repite y constituye la imagen de Dios en las religiones.

Las representaciones religiosas también contribuyen a la sofocación de las mociones pulsionales, ya que las propias leyes éticas de la religión premian al sujeto con la esperanza de una recompensa final, y aseguran que todo lo malo hallará su castigo, si no en vida quizá después de la muerte. Por todo lo anterior, a estas representaciones:

[...] se las considera el patrimonio más precioso de la cultura, lo más valioso que tiene para brindar a sus miembros; y se las aprecia mucho más que a todas las artes en cuanto a arrancar a la Tierra sus tesoros, proveer de alimentos a la humanidad y prevenir sus enfermedades. (Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 20)

Freud señala que el desvalimiento del niño y del adulto expresados en el complejo paterno son una continuación de aquella necesidad de protección ante la fuerzas de la naturaleza. La necesidad del hombre de ser protegido no sólo de la naturaleza sino de las consecuencias de la convivencia humana en su más cruel versión, guarda una particular semejanza con la añoranza del niño hacia su padre: “La defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión” (Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 24).

En el caso del niño, la madre es quien satisface sus necesidades básicas y lo protege de la angustia y los peligros del mundo exterior, y así deviene como primer objeto de amor. Posteriormente el padre sustituye en esta función a la madre, y permanece a lo largo de toda la niñez como el principal protector frente a los peligros exteriores. Sin embargo, desde su inicio esta relación está marcada por la ambivalencia, pues el mismo padre representó un peligro para el niño en su vínculo inicial con la madre. Por eso, aunque después pase a anhelarlo y admirarlo, no dejará de temerle.

Esta ambivalencia se encuentra presente no sólo en el complejo paterno, sino, como demuestra Freud, en todas las religiones. En ellas se establece una relación con el dios padre al que de igual manera se ama y anhela, como se odia y teme. La misma ambivalencia se encuentra en la figura del diablo como sustituto de la imagen paterna, figura que existe en las religiones y por lo general también es de origen divino.

Freud plantea la doble función de la religión: por un lado, su prohibición para pensar dificulta el progreso intelectual de la humanidad, pero sin ella no habría límites en la destrucción del hombre hacia el hombre, pues ha sido por mucho tiempo la base de la educación y la convivencia humana: “Permite una purificación y sublimación notables, en que puede eliminarse la mayor parte de lo que lleva en sí la huella del pensar primitivo infantil” (Freud, *El porvenir de una ilusión*, 1927, p. 51). Pero Freud mantenía la esperanza de que la ciencia triunfara sobre la

religión: “hablando de ilusiones, el escéptico Freud alberga su propia ilusión: la de que la ciencia pueda vencer. Esa hipótesis esperanzada es el complemento de la crítica a las ilusiones pasadas” (Rodrigué, 1996, p. 418).

2.3.8 EL SENTIMIENTO DE CULPA

De la internalización de las prohibiciones del padre surge el sentimiento de culpa que da origen al superyó.

La finalidad de la cultura consiste en debilitar y vigilar que el individuo no satisfaga su gusto por la agresión, mediante la renuncia de lo pulsional. Dicha renuncia trae como resultado para el individuo el retorno de la agresión reprimida hacia el propio yo. Esta agresión interiorizada se transforma en el superyó, la conciencia moral que se encargará de hacer cumplir la prohibición con la misma severidad y agresión que lo podría hacer la autoridad externa.

La tensión que resulta entre el yo sometido y el severo superyó es lo que Freud llama conciencia de culpa, que provoca que el individuo se sienta culpable cuando ha hecho algo que desde el superyó es considerado como malo: “lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor; y es preciso evitarlo por la angustia frente a ese pérdida” (Freud, *El malestar en la cultura*, 1930 [1929], p. 120).

La angustia ante la pérdida del amor de los padres provoca que el individuo obedezca las exigencias del superyó. Esto explica cómo el destino, o la voluntad divina en el caso de la religión, es colocado como sustituto de la instancia parental.

Freud diferencia entre la renuncia de lo pulsional, resultado de la angustia a perder el amor de quien representa la autoridad externa, y la conciencia moral, que es básicamente la angustia ante el superyó. En este sentido, no es suficiente con evitar la satisfacción pulsional en la realidad, sino que el deseo persiste y éste no le puede ser oculto al superyó. No se trata de la realización de la prohibición, sino del deseo de infringirla. Esto significa que a pesar de la renuncia a la satisfacción pulsional, un sentimiento de culpa sobrevendrá: es la formación de la conciencia moral, la interiorización de la autoridad:

Bajo el peso de la instancia superyoica la rebelión invierte su tendencia, clava su aguijón en el lecho carnal que la genera y se transforma en reproche implacable, en remordimiento feroz. Así, el cuerpo sociocultural controla (enclaustra) a cada uno de sus miembros, a los que, *Spaltung* mediante, eleva al rango de sujetos. (Belinsky, 1991, p. 126)

De acuerdo a Freud, a raíz del asesinato del padre primordial y como resultado de la ambivalencia de sentimientos hacia él, habría surgido el sentimiento de culpa en la humanidad, y el complejo de Edipo sería su expresión. El asesinato del padre primordial, producto de la rebeldía de los hijos, marca con sus propias características, muerte y violencia, el nacimiento de la individualidad y la construcción de la cultura.

A pesar de que el padre era odiado, los hijos también lo amaban, por lo que tras su asesinato sobrevino el arrepentimiento, y emergió el amor por el padre: “por vía de identificación con el padre, instituyó el superyó, al que confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él, y además creó las limitaciones destinadas a prevenir una repetición del crimen” (Freud, *El malestar en la cultura*, 1930 [1929], p. 126).

Estos sentimientos ambivalentes característicos del complejo paterno, son un reflejo de la lucha eterna entre Eros y Tánatos, entre el amor y la pulsión de muerte, un eterno conflicto de ambivalencia que se expresa en el sentimiento de culpa y que también posibilita la creación de la cultura. El sentimiento de culpa ocupa de esa manera un lugar fundamental en el desarrollo y evolución de la cultura, ya que se enraíza en el dualismo pulsional:

Es esa tensión entre la imperiosa necesidad de la tarea cultural y las dificultades insalvables que implica la que desemboca en lo trágico de la cultura, en el malestar que hace sentir a sus miembros, que requieren, sin embargo, de ella para su propio desarrollo vital. (Gómez Sánchez, 2002, p. 324)

CAPÍTULO 3

LA FUNCIÓN DEL PADRE. CONTRIBUCIONES DE LACAN

En este capítulo revisaré las aportaciones de Lacan acerca de la función paterna. Lacan retoma los planteamientos freudianos, en particular la dialéctica edípica, pero coloca en el centro de la cuestión ya no el deseo del niño sino el deseo de la madre, la que posibilita el acceso del niño a lo simbólico a través del significante Nombre del Padre.

El pensamiento de Lacan es considerado por muchos como inaccesible. Sus ideas centrales rompen con el psicoanálisis tradicional, no duda en recurrir a otras disciplinas, y un halo de misterio parece envolver su obra, tanto la publicada como la inédita. Sin embargo, como el propio Lacan declaró, su referencia básica era el campo freudiano.

Desde sus inicios, la investigación freudiana conjeturaba que el inconsciente estaba estructurado como un lenguaje:

Los procesos psíquicos inconscientes que Freud circunscribió se encuentran, en el principio mismo del descubrimiento que el propio Freud hizo, alienados en la dimensión psíquica del lenguaje y en los puntos de apoyo en que esa dimensión se sostiene por intermedio de la transferencia. (Dor, 1986, pp. 17-18)

Después de Freud algunas corrientes psicoanalíticas se ocuparon, más que del lenguaje, de la cuestión de la transferencia. Lacan quizá haya sido el más comprometido en restaurar la originalidad de Freud bajo la hipótesis, atrevida para algunos, de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. El discurso de Roma es significativo porque en éste Lacan reivindica abiertamente la posición privilegiada del lenguaje en la concepción de un nuevo psicoanálisis, lo que desembocaría en la escisión del movimiento psicoanalítico francés en 1953.

Una constante en la obra lacaniana es su retorno al pensamiento freudiano, sobre todo en la importancia otorgada al lenguaje y lo simbólico. En este sentido, Belisnky señala:

Los textos de Freud son para Lacan lo que los sueños fueron para Freud; es decir, que en manos de Lacan esos textos se convierten en sueños que él debe interpretar y traducir. Es ésta una tarea de gran complejidad porque implica un vuelco colosal en el

tiempo: lo nuevo se transforma en el original para la copia, mejor dicho, para la traducción que lo había precedido. Además, traduciendo aquellos sueños (aquellos textos) Lacan se traduce en ellos. (2000, p. 102)

Lacan retoma el planteamiento freudiano del complejo de Edipo, pero invierte una característica fundamental: lo primordial ya no es el deseo del niño por la madre, sino el deseo de ella: “Lo que es primero no son los avatares de la pulsión del niño sino el registro simbólico desde donde ellos se engendran y en donde el niño tiene su lugar o no” (Julien, 1990, p. 11). En esta dialéctica edípica reinterpretada, la pregunta principal será qué quiere la madre, cuál es su deseo. La influencia del pensamiento freudiano se observa pues en el estatuto simbólico otorgado al significante paterno, que se vuelve accesible a través del discurso de la madre.

Lacan fundamenta su teoría en los postulados freudianos y repudia a quienes no continuaron con dicha tradición, y por el contrario la habrían simplificado y reducido. Lacan propone un retorno a Freud y una revisión de los conceptos fundamentales del psicoanálisis para la reivindicación de la doctrina freudiana: “Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose en la función de la palabra” (*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, 1966, p. 236).

A través de la palabra el psicoanálisis pretende acceder a aquello denominado inconsciente, “ese lugar [que] se extiende en el sujeto tan lejos como reinan las leyes de la palabra, es decir, mucho más allá del discurso que toma del yo sus consignas, desde que Freud descubrió su campo inconsciente y las leyes que lo estructuran” (Lacan, *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, 1966, p. 414). De acuerdo a Lacan, será la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente.

En *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1966), Lacan argumenta que el lenguaje preexiste al momento en que el sujeto, durante su desarrollo mental, hace su entrada en él. El sujeto no causa al lenguaje, sino que éste ya existe estructurado; el sujeto es por lo tanto no sólo siervo del lenguaje, sino también de un discurso de tendencia universal.

Lacan reivindica el lugar del lenguaje en el psicoanálisis, sugiriendo a sus alumnos acercarse a la obra del fundador de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure: “Un psicoanalista debe

fácilmente introducirse por allí hasta la distinción fundamental del significado y del significante, y empezar a ejercitarse con las dos redes que éstos organizan de relaciones que no se recubren” (*La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, 1966, p. 397).

El mérito de la lingüística moderna es haber concebido como órdenes distintos el significante y el significado, y separarlos inicialmente por la barrera de la significación, lo que posibilitaría el análisis de los lazos propios del significante y la profundidad de su función en el origen del significado.

Lacan define el significante como la estructura sincrónica del material del lenguaje en la que cada elemento toma en ella su empleo exacto por ser diferente a los otros; mientras que el significado sería el conjunto diacrónico de los discursos concretamente pronunciados. La relación entre ambos es llamada significación, la cual siempre remite a otra significación; es decir, la significación se realiza sólo a partir de un asimiento en conjunto.

Es precisamente un significante, el Nombre del Padre, el que inaugura la cadena significante y posibilita así el acceso del sujeto a lo simbólico. Como cualquier otro significante, el Nombre del Padre no significa nada por sí mismo, y sólo adquiere su significación dentro de la cadena de significantes.

En la última sesión de su seminario *La angustia* (3 de julio de 1963), Lacan anunció que en su siguiente seminario abordaría los Nombres del Padre, haciendo alusión a los cinco niveles del objeto a. Lacan explica que la dialéctica que se lleva a cabo en el quinto nivel constituye lo que denomina introyección, la cual “implica en cuanto tal la dimensión auditiva, la cual implica también la función paterna” (Lacan, *Del a a los nombres del padre*, 1953-1963, p. 364). En aquella sesión, Lacan resaltó que la angustia sólo se supera cuando el Otro se ha nombrado, haciendo alusión al momento crucial en el que el nombre de aquel o aquella a quien se dirige nuestro amor es pronunciado. Y hacía una última recomendación: “Conviene, sin duda, que el analista sea alguien que, por poco que sea, por algún lado, algún borde, haya hecho volver a entrar su deseo en este a irreductible, lo suficiente como para ofrecer a la cuestión del concepto de la angustia una garantía real”. (*Del a a los nombres del padre*, 1953-1963, p. 365)

El tema del padre en la obra lacaniana resulta controversial. Justamente en el seminario *Los Nombres del Padre* (20 de noviembre de 1963) la enseñanza de Jacques Lacan fue interrumpida y censurada por el comité de la International Psychoanalytical Association, que no lo consideró dentro de los analistas didactas de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, condición impuesta para que ésta última obtuviera su afiliación internacional. A este acto Lacan lo llamaría su “excomuni3n”. Al reanudar su seminario, Lacan sostendr3a que su ense3anza fue interrumpida porque se aproximaba a trav3s de sus dilucidaciones acerca del deseo del analista, al deseo del propio Freud, aquello que en Freud nunca fue analizado:

Lo que ten3a que decir sobre los Nombres-del-padre, en efecto, no intentaba otra cosa que el cuestionamiento del origen, es decir, averiguar mediante qu3 privilegio pudo encontrar el deseo de Freud, en el campo de la experiencia que designa como el inconsciente, la puerta de entrada. (*La excomuni3n. El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964, p. 20)

Lacan refiere que el tema el padre ocup3 a Freud por a3os y hasta unos meses antes de su muerte, y considera el libro de *Moisés y la religi3n monote3sta* como “el t3rmino y culminaci3n de lo que empieza con la creaci3n del complejo de Edipo y continúa en ese texto mal comprendido y tan mal criticado que se llama *T3tem y tabú*” (*El triunfo de la religi3n; precedido de Discurso a los cat3licos*, 1960, p. 35).

De acuerdo a Lacan, aunque dice no parecerle importante, lo que habr3a llevado a Freud a elaborar la imagen de un padre que concentra el amor y el odio podr3an haber sido razones personales, como su grupo familiar, su experiencia infantil y su propio padre. Adem3s, a su parecer “en la vida corriente, veo a Freud muy poco padre. Creo que solo vivi3 el drama ed3pico en el campo de la horda anal3tica. Como expresa Dante en alg3n lugar, 3l era la Madre Inteligencia” (*El triunfo de la religi3n; precedido de Discurso a los cat3licos*, 1960, p. 36).

No obstante, Lacan reconoce la importancia de la construcci3n freudiana del mito del asesinato del padre. Para desarrollar la hip3tesis del complejo de Edipo es necesario ubicar el asesinato del padre como el acto fundacional de la ley: es el padre asesinado quien promulga la ley. Una vez que el padre ha muerto, se convierte en s3mbolo: el padre muerto es lo que Lacan llama el Nombre del Padre.

La cuestión del padre en Lacan, central en su obra, aunque alude a la referencia religiosa cristiana surgió como un intento de diferenciación entre la imago y la función paterna: “era el ejercicio de distinción al que el pequeño lacaniano era invitado desde el comienzo por el propio Lacan: sobre todo, no mezclar la imagen (del padre) y la función, el padre real con el imaginario ni, sobre todo, con el simbólico, etc.” (Tort, 2008, p. 144).

3.1 EL TERNARIO LACANIANO

Según Lacan, lo simbólico, lo imaginario y lo real son los verdaderos Nombres del Padre, que son los registros esenciales de la realidad humana. Lacan coloca la función del padre simbólico por encima de la existencia encarnada del padre real, cuestionando así la teoría ambientalista sobre la carencia paterna. Al padre imaginario se le reconoce como aquello a través de lo cual el padre real puede recibir la investidura de padre simbólico.

Lacan retoma la construcción teórica del complejo de Edipo propuesta por Freud, pero con divergencias y aportaciones propias. Para Lacan, en la dialéctica edípica se constituye una dinámica en la que el padre simbólico se edifica a partir del padre real. El padre real es el agente de la castración simbólica, que permitirá al niño salir del Edipo, y en él se encarna el padre simbólico.

En un primer momento el niño se encuentra cautivo del deseo de la madre. El padre real no podrá asumirse como padre simbólico hasta que poco a poco su presencia sea inevitable y cada vez más molesta para el niño, en tanto que esa presencia conquistará el deseo de la madre: “Así pues, la consistencia del Padre real respecto del deseo de la madre comenzará a cuestionar la economía del deseo del niño bajo esta forma intrusiva” (Dor, 1989, p. 45). Esto obligará al niño a poner en tela de juicio su identificación imaginaria como el objeto del deseo de la madre, y tal incertidumbre lo confrontará con el registro de la castración.

Lacan apunta que ya Freud destacaba “la incidencia del Padre real, la cual, incluso buena, casi benéfica, puede, en función de esta estructura, determinar efectos devastadores, hasta maléficos” (*El triunfo de la religión; precedido de Discurso a los católicos*, 1960, p. 38). El padre real se encargará de llevar a cabo la operación simbólica de la castración, que posibilitará la constitución psíquica del sujeto.

Freud nos muestra un padre real que con un gran autoritarismo y crueldad asume la organización de la horda a través de la prohibición, y así deviene en un padre internalizado. Desde la postura lacaniana, el padre es fundamentalmente simbólico, mientras que el padre real sólo es importante como la figura en quien se encarna dicha función. Es gracias al padre simbólico que se puede establecer un orden en el plano de los significantes, es “el padre que promulga, sede de la ley articulada donde se sitúa el resto de la desviación, de déficit, en torno de lo cual se especifica la estructura de la neurosis” (Lacan, *El triunfo de la religión; precedido de Discurso a los católicos*, 1960, p. 38).

El padre simbólico sólo aparece ante el niño como padre castrador en la medida en que el niño lo inviste como padre donador respecto de la madre, es decir, si la madre encuentra junto al padre el objeto deseado, el falo:

Este momento traumático sólo podrá ser elaborado por el niño en la medida en que por medio del acceso al orden simbólico sea capaz de nombrar y convocar al padre, no como aquel que es el falo sino como el que lo posee; es decir, no como un rival imaginario sino como el padre simbólico que en tanto significante sustituye al significante materno primordial. (Schoffer, 2008, pp. 133-134)

Dentro de la dialéctica edípica, la función del padre simbólico resulta fundamental en la estructuración del sujeto, en tanto que es el referente de la ley, es decir, impone el registro de la castración.

El padre imaginario es aquel que el niño construye una vez que se ha producido la frustración por la castración paterna. La castración se manifiesta en el plano imaginario, ya que el niño siente la amenaza de perder aquello que en realidad no ha tenido; este padre que es concebido como privador produce angustia de castración.

El niño sólo puede captar o aprehender al padre como la figura que tiene interés en percibir en la economía de su deseo, es decir, en calidad de imago paterna; pero también puede darse una representación de la imagen del padre a través del discurso de la madre. El momento de la privación se efectúa una vez que la presencia del padre real se hace más consistente para el niño, y va reconociendo la incidencia del deseo del padre en el deseo de la madre:

Por incomfortable que resulte, este descubrimiento lleva al niño a presentir al Padre real bajo una luz cada vez más imaginaria. Así pues, será fundamentalmente en calidad de Padre imaginario como el niño percibirá en lo sucesivo a ese molesto poseedor de derecho que priva, prohíbe y frustra: o sea, las tres formas de investidura que contribuyen a mediatizar la relación fusional del niño con la madre. (Dor, 1989, p. 45)

3.2 LA METÁFORA PATERNA

La metáfora del Nombre del Padre es un proceso estructuralmente significativo en la vida psíquica del niño, ya que le permite acceder a lo simbólico y establece en él una división psíquica irreversible gracias al orden signifiante del lenguaje. La metáfora paterna desprende al niño de su atadura imaginaria con la madre y le confiere la categoría de sujeto deseante.

Para Lacan, el padre no es un objeto real: es un signifiante, una metáfora que se coloca en el lugar del primer signifiante del niño, la madre. Por este motivo el Nombre del Padre se considera una función elementalmente simbólica: “La instancia paterna inherente al complejo de Edipo es exclusivamente simbólica, puesto que es metáfora” (Dor, 1989, p. 43).

En el proceso de instalación de la metáfora paterna, un signifiante nuevo ocupará el lugar del signifiante originario, el cual será reprimido y vuelto inconsciente para que el Nombre del Padre pueda surgir. Si el niño renuncia al objeto inaugural de su deseo, será porque ha sido capaz de efectuar la represión originaria:

Puesto que la primera designación inaugural que da fe de su estatuto de sujeto es la del Nombre-del-Padre, de ello se sigue que el sujeto se produce en esta designación como sujeto deseante, ya que nunca hace otra cosa que continuar significando, en el lenguaje, el objeto primordial de su deseo. (Dor, 1989, p. 50)

La represión originaria del primer signifiante da origen a la metáfora paterna, y posibilita que el deseo sea mediado por el lenguaje. De esta manera el signifiante Nombre del Padre inaugura la alienación del deseo en el lenguaje, al reprimir su primera forma. Así, la represión originaria funda no sólo la existencia del sujeto sino también la cultura: “para que el deseo perdure hace falta una tensión diferencial entre lo hallado y lo buscado, y este carácter del deseo se funda, tanto si hablamos del sujeto como si nos referimos a la cultura, en la existencia de un límite: la represión originaria” (Belinsky, 1991, p. 118).

En la medida en que el niño renuncia a ser el objeto de deseo de la madre, a favor de tener aquello que la madre también desea, el falo, el deseo original habrá devenido inconsciente, pero se evocará en cada uno de los objetos sustitutivos que remiten a una sucesión de significantes.

Puesto que el deseo original ha sido reprimido queda para siempre insatisfecho, dado que necesariamente se hizo lenguaje. Por eso nace continuamente en otro lugar, fuera del objeto designado o del significante que podría simbolizarlo: el deseo toma el camino de la metonimia. Dor (1986) señala que la metáfora paterna estructura la evolución psíquica del niño, ya que no sólo lo introduce en la dimensión simbólica al desprenderlo de su atadura imaginaria con la madre, sino que también le confiere la categoría de sujeto deseante.

Al ser reprimido, el primer significante se tornará inconsciente, y será sustituido por otros significantes. Pero aunque aludan a éste, el niño no se dará cuenta de que al evocar un objeto de deseo está evocando al objeto de su deseo original. Es decir, el niño habla y no sabe de lo que habla. El lenguaje aparece como una actividad subjetiva a través de la cual uno cree decir algo cuando en realidad no sabe lo que dice, y eso que resulta absolutamente diferente de lo que se quería decir se instituye como el inconsciente, fuera del alcance del sujeto que habla, ya que se encuentra constitutivamente separado de él.

La metáfora del Nombre del Padre establece en el niño una división psíquica irreversible, lo separa de una parte de sí mismo por efecto de la represión originaria, y esto produce el advenimiento del inconsciente, que también obedece al orden del significante. En otras palabras, el sujeto está dividido por el orden mismo del lenguaje, y el deseo del sujeto queda alienado en la dimensión del lenguaje. De la metáfora paterna dependerá el destino del sujeto: si se realiza exitosamente el sujeto obtiene una nueva alienación que lo transforma en sujeto deseante, pero si fracasa el resultado puede ser el desencadenamiento de procesos psicóticos, quedando el sujeto atrapado en una alienación imaginaria.

Para Lacan, la *Spaltung* o división del sujeto es fundamentalmente lo que define la subjetividad, ya que le permite al sujeto advenir como tal y estructurarse de cierto modo psíquico. Esta división inaugural es resultado del vínculo del sujeto con el orden simbólico, que se encarga de mediatizar la relación del sujeto con lo real, y que une lo imaginario y lo real. En la obra lacaniana decir que el sujeto está dividido es afirmar que no hay más sujeto que el ser hablante:

Esto implica reconocer que la *causa del sujeto se sustenta en la formación del inconsciente*. En otros términos, es aceptar que *el orden significante es el que causa al sujeto, estructurándolo en un proceso de división que produce el advenimiento del inconsciente*. (Dor, 1986, p. 118)

El sujeto es efecto del lenguaje; sin el significante no habría ningún sujeto en lo real. La división inaugural del sujeto le permitirá la entrada en el orden simbólico, que media su relación con lo real y lo imaginario. El sujeto establece una relación con el orden simbólico y de cierto modo desaparece inmerso en la infinita cadena de significantes, demostrando así su carácter profundamente trivial. De acuerdo a la relación que el sujeto guarde con el orden simbólico es que se dará su alienación en y por el lenguaje.

La división del sujeto pone de manifiesto que en la relación del sujeto con su propio discurso, el sujeto está presente en éste a costa de mostrarse ausente en su ser: en tanto ha accedido al lenguaje, se pierde en el lenguaje que lo ha causado. El sujeto es pues causado por el lenguaje, y él mismo no puede ser la causa del lenguaje, “pues su causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real. Pero ese significante es lo que el significante representa, y no podría representar nada sino para otro significante: a lo que se reduce por consiguiente el sujeto que escucha” (Lacan, *Posición del inconsciente. Escritos 2*, 1966, p. 814).

Según Lacan, el lenguaje hace existir al sujeto para eclipsarlo en la autenticidad de su ser. Es el desvanecimiento del sujeto (fading) lo que hace que sólo pueda captarse a través de su lenguaje. El sujeto se encuentra alienado a sí mismo, y esta alienación en su propio discurso es la división del sujeto: “Efecto del lenguaje por nacer de esa rajadura original, el sujeto traduce una sincronía significativa en esa primordial pulsación temporal que es el fading constituyente de su identificación” (Lacan, *Posición del inconsciente. Escritos 2*, 1966, pp. 814-815).

En la obra lacaniana el lenguaje es entendido como un sistema de signos en oposición, de modo que un significante se encuentra siempre dentro de una cadena de significantes, y sólo cobra sentido en relación a los demás. Por lo tanto el sujeto sólo debe ser considerado como un efecto y un elemento de esta cadena: si un significante lo promueve como sujeto, sólo puede ser respecto de otro significante.

Esto se ilustra en la metáfora paterna: el significante que sustituye al significante primordial es lo que permite al sujeto aparecer como sujeto hablante, representa al sujeto frente al otro y permite la emergencia del sujeto desde un ser que todavía no tiene palabra.

La relación del sujeto con la cadena de su propio discurso es ante todo una relación de alienación al significante y por el significante. La división del sujeto define por excelencia la relación de alienación del ser hablante con la cadena de significantes; en otras palabras, la verdad del deseo del sujeto quede alienada en su propio discurso.

Lacan señala dos movimientos que definen la causación del sujeto. El primero es la división constitutiva debida al lenguaje y la enajenación que esto implica. Esta enajenación introduce al sujeto en el *vel* de la alienación y una elección que conlleva la renuncia a una parte. El primer movimiento del sujeto es el *fading* constituyente de su identificación; el sujeto traduce una sincronía significativa en esa primera pulsación temporal.

La segunda operación en la que se cierra la causación del sujeto es llamada por Lacan separación: el sujeto ataca la cadena de significantes para protegerse del significante bajo el cual cae. Este mecanismo se repite en la metonimia que constituye el vehículo del deseo. Esto garantiza al sujeto evitar saberse efecto de la palabra; es decir, le impide darse cuenta que no es otra cosa más que el deseo del Otro. Es la diacronía llamada historia, que inscrita en el *fading* retorna en aquello que Freud llamó el anhelo inconsciente.

Al encontrar el deseo del Otro, sin que todavía pueda nombrarlo deseo ni imaginar su objeto, el sujeto coloca ahí su propia carencia bajo la forma de la carencia que produciría en el Otro por su propia desaparición. Esta separación representa el regreso a la enajenación, ya que al perderse en la cadena de significantes el sujeto pretende recuperar aquello a lo que ha tenido que renunciar para asumirse como sujeto deseante.

En *Posición del inconsciente. Escritos 2* (1966), Lacan concluye que la división del sujeto lleva consigo la necesidad de definir una parte de nuestra subjetividad como sujeto del inconsciente, como sujeto del deseo. Como explica Belinsky: “La castración y el falo son, dentro de la concepción lacaniana, las figuras –tanto en sentido teórico como mítico y acaso místico– de esa falta en el origen que hace posible el surgimiento del sujeto deseante” (2000, p. 113).

3.2.1 EL ESTADIO DEL ESPEJO

Lacan ubica el comienzo del complejo de Edipo en un momento particular del proceso de maduración del niño, de gran relevancia para su vivencia psíquica: el estadio del espejo, en el cual el niño comienza a identificarse con la madre en una relación de alienación.

En un principio, hay confusión en el niño entre él mismo y el otro, ya que percibe la imagen de su cuerpo como la de un ser real al que intenta acercarse o atrapar. Esto lo conduce a vincularse con el registro de lo imaginario, lo cual es reforzado por las relaciones que establece con los otros, las cuales confirman que al principio el niño vive y se localiza en el otro.

Posteriormente el niño descubre que el otro del espejo es una imagen y no un ser real, y ya no intenta atraparla: distingue la imagen del otro de la realidad del otro. En este estadio, que se observa desde los seis hasta los dieciocho meses, el lactante, que todavía no domina la marcha, consigue frente al espejo un aspecto instantáneo de la imagen, lo que le provoca fascinación. Este segundo momento será decisivo para que se pueda llevar a cabo el proceso identificatorio.

Finalmente, el niño adquiere la convicción de que esa imagen es la suya. Al reconocerse en ella reúne la dispersión del cuerpo fragmentado en una totalidad unificada que es la representación del cuerpo propio. Este momento significa una transformación para el sujeto, pues asume la imagen como una identificación. Tal es el estadio del espejo. Esta identificación, producto de que su imagen especular sea asumida jubilosamente, según Lacan debería designarse como el yo-ideal, pues será el tronco de las identificaciones secundarias:

Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo (je) su discordancia con respecto a su propia realidad. (*El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la práctica psicoanalítica. Escritos 1, 1966, p. 87*)

En un primer momento el estadio del espejo proporciona al sujeto una imagen del cuerpo propio como una *gestalt*, y de esa manera cumple una función particular de imago, que consiste en establecer la relación del organismo con su realidad. Para Lacan el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación, en el que el sujeto,

presa de las fantasías que suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo, llegará a asumir una identidad enajenante que marcará con su estructura rígida todo su desarrollo mental.

En ese momento termina el estadio del espejo, y se inaugura la dialéctica que a partir de entonces liga al yo con situaciones socialmente elaboradas: “Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro” (Lacan, *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la práctica psicoanalítica. Escritos 1*, 1966, p. 91).

En el estadio del espejo el niño logra la conquista de la imagen de su propio cuerpo. Esta identificación promueve la estructuración del yo (je) al poner fin a lo que Lacan llama la fantasía del cuerpo fragmentado: “al simbolizar la «preformación» del yo (je), la fase del espejo presupone en su principio constitutivo su destino de alienación en lo imaginario” (Dor, 1986, p. 92).

3.2.2 EL COMPLEJO DE EDIPO

En el complejo de Edipo la función del padre es fundamental, pues debe convertirse en un significante que sustituya al significante materno a través de la vía simbólica; en eso consiste la metáfora paterna. El padre sólo podrá ser simbólico en la medida en que es un padre muerto, es decir, que significa la ley.

Según Lacan, en el centro de la dialéctica edípica se encuentra la función del padre, noción introducida por Freud desde los inicios del psicoanálisis, particularmente en *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]). El complejo de Edipo sería el mito que permitiría al creador del psicoanálisis universalizar su hipótesis de la sexualidad infantil, pues Freud considera que el drama de Edipo presentado por Sófocles posee un efecto trágico en todo ser humano:

Su destino nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. Quizá a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello. El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia. (Freud, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], p. 271)

De acuerdo a Freud, la función paterna se encargará de reprimir los deseos dirigidos a la madre como el primer objeto de amor. Freud plantea un padre violento que prohíbe y al que, tal como hiciera Edipo, es necesario matar para que la prohibición se convierta en la ley internalizada y pase a formar parte de lo simbólico.

Para separarse y no quedar atrapado en el deseo de la madre, el niño tiene que renunciar a ser el falo de la madre. Esto será posible sólo si “se impone la presencia de una instancia prohibidora, el padre, para que el niño no muera aplastado por el deseo de la madre” (Schoffer, 2008, p. 89).

A lo largo de su obra Freud introduce la imagen de un padre terrorífico que a través de su omnipresencia provocaría dificultades en la vida anímica de los hijos. Este padre terrible es el que prohíbe desear a la madre, es decir, que las primeras mociones sexuales del niño sean dirigidas hacia ella. Es justamente la prohibición impuesta en el complejo de Edipo la que vincula al padre con la ley primordial de la interdicción del incesto.

Lacan subraya la relación que existe entre el significante ser padre y el significante estar muerto, lo que también habría sido reconocido por Freud

[...] cuando la necesidad de su reflexión le ha llevado a ligar la aparición del significante del Padre, en cuanto autor de la Ley, con la muerte, incluso con el asesinato del Padre – mostrando así que si ese asesinato es el momento fecundo de la deuda con la que el sujeto se liga para toda la vida con la Ley, el Padre simbólico en cuanto que significa esa Ley es por cierto el Padre muerto. (*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Escritos 2*, 1966, p. 538)

La paternidad y la muerte son significantes que Lacan y Freud consideran unidos: el padre simbólico es necesariamente el padre muerto. Lacan explica que “para que procrear tenga su sentido pleno, es aún necesario, en ambos sexos, que haya aprehensión, relación con la experiencia de la muerte que da al término procrear su pleno sentido” (*La carretera principal y el significante «ser padre»*. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*, 1955-1956, p. 418).

Por su parte, Freud relaciona los términos de paternidad y muerte a propósito de los obsesivos. Safouan amplía dicha relación en *Estudios sobre el Edipo* (1977), y destaca que las funciones del padre ideal son, por un lado, reforzar la fundación del deseo sobre la ley en su aspecto negativo

de prohibición, y por otro, sostener una identificación narcisista: el sujeto necesita que el padre ideal se conserve en su pedestal para posteriormente ocuparlo él. La estructura del padre ideal es imaginaria, y se manifiesta de manera uniforme en los sujetos: sólo hay un padre ideal que soporta el elemento simbólico de la prohibición. En su calidad de estructura imaginaria, el padre está muerto y es ciego a la verdad del deseo.

Según Lacan, el complejo de Edipo constituye un nudo esencial en la teoría psicoanalítica, al que Freud regresa una y otra vez y que no abandonará. De igual forma, la noción de padre, muy cercana a la de temor de Dios, representa para Lacan un aspecto fundamental, el punto de almohadillado entre el significante y el significado.

De acuerdo a Lacan, en el fondo del pensamiento religioso se encuentra la idea de vivir bajo el temor y el temblor; esto se observa claramente en el sentimiento de culpabilidad que caracteriza a la neurosis. Tanto en la figura de Dios como en la del padre, el referente que provoca el temor es la instancia de la ley, pero el afecto que ésta genera no tiene que ver necesariamente con la consecuencia de lo que se hace, sino con la convicción de lo que pasaría si se hiciera.

En la postura freudiana, la solución del complejo de Edipo para el niño sería un proceso de menor dificultad, pues no implica un cambio de objeto amoroso, y los impulsos hostiles podrán depositarse en el padre en tanto se reconoce como rival. Por el contrario, en la niña se presentaría una dificultad para mudar sus afectos amorosos hacia el padre y establecer la rivalidad con la madre.

En cambio, la postura lacaniana plantea que en el padre se encuentra el objeto deseado por la madre, y por lo tanto el niño podrá identificarse con él, mientras que la niña no tendrá dificultad en colocar, como la propia madre, al padre como objeto preferido. La dificultad central para el varón será reconocer que no tiene verdaderamente lo que tiene, mientras que para la niña es reconocer lo que no tiene. Pero el complejo de Edipo no sólo trae accidentes a la vida del sujeto, ni es una catástrofe: también es el fundamento de su relación con la cultura.

De acuerdo a Lacan, en el complejo de Edipo la función del padre es convertirse a través de la vía simbólica en un significante que sustituya al significante materno. La metáfora paterna “propiamente, es en lo que se ha constituido de una simbolización primordial entre el niño y la

madre, poner al padre, en cuanto símbolo o significante, en el lugar de la madre” (Lacan, *Los tres tiempos del Edipo. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958, p. 186)

Si el niño aprende a simbolizar, se dará cuenta de que la madre va y viene, se cuestionará cuál es el motivo de que la sienta o no la sienta y qué es lo que ella desea. Si él fuera lo que la madre quiere, ella se quedaría, pero debido a que no se queda el niño comprende que la madre desea algo más, el falo. El niño puede hacerse falo a través de la vía imaginaria, pero esta vía no es la normal, pues lo conduciría a la perversión.

Sólo a través de la vía simbólica, que es la vía metafórica, el padre sustituirá a la madre, siempre y cuando ésta le atribuya la posesión del objeto de su deseo, el falo. Es ella quien le indica al hijo el lugar donde se encuentra el objeto fálico.

La madre se convierte en un ser esencial en el que reside el deseo del niño. Si al niño le preocupa que la madre vaya y venga, no es porque necesite sus cuidados o su presencia, sino porque en ella está su deseo: “De esta primera simbolización en la que el deseo del niño se afirma, se esbozan todas las complicaciones ulteriores de la simbolización, pues su deseo es deseo del deseo de la madre” (Lacan, *Los tres tiempos del Edipo. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958, p. 188)

Si el niño puede leer aquello que desea la madre, es gracias a que detrás de ella existe todo un orden simbólico que le permite un cierto acceso al objeto de su deseo. Es decir, la madre en cuanto otro posee el Otro.

Según Lacan, el Nombre del Padre, como posicionamiento del significante en el símbolo, es fundador de la posición del falo en el plano imaginario. Sólo en la medida en que la madre permita al padre colocarse en el lugar del que posee aquello que desea, el falo, es que el padre como significante puede fundar, de manera paralela al plano simbólico, la posición del falo como objeto privilegiado y permanente en el plano imaginario.

Al ser el falo el objeto de deseo de la madre, el niño establece una relación con él. El padre es quien priva a la madre de su objeto de deseo, el objeto fálico, pero la priva de algo que en

realidad no tiene, sino que existe en ella porque lo ha hecho surgir en cuanto símbolo. Al darse cuenta de la privación de la madre, el niño puede convertirla en significante, puede simbolizarla y puede asumirla o no asumirla, aceptarla o no aceptarla. Es el momento nodal del Edipo, ya que asumir o no la castración determinará que el sujeto pueda salir del complejo:

[...] el padre en tanto que es culturalmente el portador de la ley, el padre en tanto que está investido del significante del padre, interviene en el complejo de Edipo de una forma más concreta, más escalonada, por así decirlo, y esto es lo que queremos articular hoy. En este nivel es donde resulta más difícil de entender algo, cuando sin embargo nos dice que aquí se encuentra la clave del Edipo, a saber, su salida. (Lacan, *Los tres tiempos del Edipo. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958, p. 193)

El padre entra en función como el que priva a la madre, como el que castra, pero si el niño no acepta tal privación mantendrá una forma de identificación con el objeto de deseo de la madre. El grado en que el niño mantiene esta identificación con el falo será distinto en la neurosis, psicosis y perversión. Pero en general se trata del cuestionamiento que se plantea el niño sobre ser o no ser el falo en el plano imaginario.

El complejo de castración determina que el niño se convierta en un hombre y la niña en una mujer. En ambos casos el dilema de tener o no tener falo se resuelve a través del complejo de castración: la posibilidad de estar castrado abre la posibilidad de tener falo, ya que no se puede considerar la posibilidad de tenerlo si no se considera la posibilidad de haberlo perdido.

De acuerdo a Lacan, el complejo de Edipo significa que la relación imaginaria e incestuosa con la madre tiene como único destino el conflicto y la ruina. De manera que para que el ser humano tenga la posibilidad de establecer una relación natural, del macho a la hembra, se necesita que actúe un tercero que introduzca la imagen de la armonía. Es en este lugar donde Lacan sitúa al padre, pero no al padre natural:

No es decir suficiente: hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir, del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia de ese nombre del padre. (Lacan, *La disolución imaginaria. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*, 1955-1956, p. 139)

Lacan insiste en que lo que impide la colisión y el estallido de la situación edípica en su conjunto es precisamente el orden simbólico fundado por ese Nombre del Padre. Sin este orden simbólico, adquirido a través del complejo de Edipo, no habría posibilidad de existencia para el sujeto: “Para que el niño se pueda constituir como sujeto es imprescindible que adquiera el Nombre del Padre, que es el que establece que más allá del otro, es necesario que exista lo que da fundamento a la ley” (Schoffer, 2008, p. 72). Diferenciando su posición de la de Freud en cuanto al centro de la dialéctica edípica, Lacan ubica tres tiempos en el complejo de Edipo, los cuales se detallan a continuación.

3.2.2.1 PRIMER MOMENTO DEL EDIPO. ETAPA FÁLICA PRIMARIA

En un primer momento la relación del niño con la madre se encuentra en un estado de fusión; en este momento el padre se hace presente en calidad de tercer elemento para mediatizar tal relación. La instancia paterna existe en la madre y el niño habrá de encontrarla.

El primer momento del Edipo se da justamente al salir de la fase identificatoria del estadio del espejo, en la que si bien la relación del niño con la madre es cercana a la fusión, lo cierto es que obtiene de ahí su imagen especular: “el niño se encuentra en una relación especular con la madre que lo sujeta de tal manera que para poder satisfacer sus deseos debe satisfacer el deseo de la madre, que no es otro que el deseo de que su hijo sea el falo que la completa” (Schoffer, 2008, p. 73).

En este primer momento la relación del niño no es con la madre, sino con el deseo de la madre. Es un deseo de deseo, lo cual implica para el niño estar en relación con la madre, que es su objeto primordial, y haberla simbolizado para que el deseo de la madre pueda ser deseado por otro deseo, el del niño.

En esta etapa el niño busca satisfacer el deseo de su madre, ser o no ser el objeto de deseo de la madre. Pero si el niño entiende que es suficiente con ser falo para gustarle a la madre, podrían realizarse aquellas identificaciones que se califican de perversas. Al identificarse con el objeto fálico, se coloca en una oscilación dialéctica entre ser o no ser el falo.

En este primer momento la relación del niño con la madre aparece en un estado de fusión, la cual podrá ser resuelta sólo en la medida que el padre, en calidad de tercer elemento, llegue a mediatizar tal relación. Paradójicamente, en este primer momento de relación fusional no

podríamos afirmar que el padre se encuentra totalmente ignorado, ya que la dimensión fálica de la identificación del niño presupone la dimensión paterna; esto demuestra el carácter totalmente imaginario de la naturaleza del objeto fálico.

Al principio, el niño asume el deseo de la madre, aceptando inscribirse en el lugar de la metonimia de la madre. El niño se encuentra cautivo en este modo de relación con la madre, en la que el padre real es un extraño, y sólo puede aspirar a asumirse como padre simbólico en la medida que pueda mediar el padre imaginario. Aunque la instancia paterna no se ha manifestado, se introduce de forma velada, pues existe en la madre y el niño habrá de encontrarla. En este momento el más allá de la madre entra en juego, producto de su relación con otro discurso, el del padre.

3.2.2.2 SEGUNDO MOMENTO DEL EDIPO. ETAPA DE LA PRIVACIÓN

En un segundo momento la madre establece al padre como quien dicta la ley. El niño concibe imaginariamente la ley del padre como privadora para la madre, es decir, que ella depende de un objeto que el otro tiene. El niño se ve obligado a cuestionar su identificación fálica, y por lo tanto, a renunciar a ser el objeto de deseo de la madre.

La oscilación dialéctica del niño acerca de ser o no ser el falo, anuncia la entrada del segundo momento del complejo de Edipo. Es el momento en que el padre todopoderoso priva a la madre. La ley del padre es concebida imaginariamente por el niño como privadora para la madre, pues ella depende de un objeto que no es simplemente objeto de su deseo, sino un objeto que el otro tiene o no tiene. Ésta es la clave del complejo de Edipo para el sujeto: el hecho de que su objeto de deseo sea poseído en la realidad por el Otro a cuya ley la madre se remite, una ley que no es la suya. De esta forma, el niño es introducido en el registro de la castración gracias a la intrusión de la dimensión paterna.

La madre establece al padre como quien dicta la ley. Ya no se trata de lo que la madre hace con la palabra del padre, “sino que en la palabra el padre interviene efectivamente sobre el discurso de la madre” (Lacan, *Los tres tiempos del Edipo. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958, p. 208). La relación de la madre con otro discurso, el del padre, permite que entre en juego el más allá de la madre. Si por el contrario en la madre no existe el referente a una ley que no es la suya, y no desea un algo que posee ese otro en quien se encarna esa ley, el niño corre el riesgo de quedar sujeto al deseo de la madre.

El padre se hace notar en este momento como interdictor. El mensaje de interdicción es dirigido tanto al niño (“no te acostarás con tu madre”), como a la madre (“no reintegrarás tu producto”). El niño no podrá convertirse en el objeto de deseo de la madre, pues dicho objeto está afectado por la interdicción paterna, y se verá obligado a cuestionar su identificación fálica, y por lo tanto a renunciar a ser el objeto de deseo de la madre. El padre ha privado del falo a la madre, que supuestamente ella poseía en el hijo identificado como el objeto de su deseo:

La intrusión paterna en la relación madre-hijo-falo se manifiesta en registros aparentemente diferentes: *la prohibición, la frustración y la privación*. Las cosas se complican aún más cuando se evidencia que la acción conjugada del *padre*, que simultáneamente *prohíbe, frustra y priva*, tiende a catalizar su función fundamental de padre *castrador*. (Dor, 1986, p. 95)

Como explica Lacan, la falta de objeto puede manifestarse de tres modos, castración, frustración y privación, que corresponden a una “deuda simbólica, daño imaginario y agujero o ausencia real, he aquí cómo podemos situar esos tres elementos que llamaremos los tres términos de referencia de la falta de objeto” (*Las tres formas de la falta de objeto. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto, 1956-1957, p. 39*).

Lacan se remite a la noción de frustración que introdujo Freud en sus investigaciones acerca de la infancia temprana y los traumas, fijaciones e impresiones provenientes de las experiencias preedípicas. La frustración constituye el fundamento de lo que posteriormente será el complejo de Edipo, ya que articula las relaciones de los estadios oral, anal, fálico y genital; en otras palabras, favorece el desarrollo de la anatomía imaginaria del sujeto. En la frustración no existe posibilidad de satisfacción, ya que la falta se vive como un daño imaginario, aunque el objeto de la frustración sea absolutamente real:

La frustración se considera pues como un conjunto de impresiones reales, vividas por el sujeto en un periodo del desarrollo en el que su relación con el objeto real se centra habitualmente en la imago del seno materno, calificada de primordial, en relación con la cual se formarán en él las que he llamado primeras vertientes y se inscribirán sus primeras fijaciones, aquellas que permitieron describir los tipos de los diferentes estadios instintuales. (Lacan, *La dialéctica de la frustración. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto, 1956-1957, p. 64*)

Lacan aborda la noción de frustración desde dos vertientes. Por una parte se encuentra el objeto real, con el que el sujeto establece una relación directa, y por tanto no puede diferenciar entre un yo y un no yo; se encuentra pues, en una posición de deseo ante el seno como objeto real. Por otra parte está el agente que opera en relación con la falta de objeto; el agente es pues la madre.

Lacan puntualiza que la madre no es el objeto primitivo. Es decir, la madre no aparece desde el inicio, sino que tal como Freud subrayara, aparece a partir de esos primeros juegos en los que el niño toma un objeto al cual pueda hacer desaparecer y recuperar a continuación. En el momento en que emerge el par ausencia-presencia, comienza a constituirse el agente de la frustración, que en su origen es la madre.

La presencia-ausencia se encuentra articulada en el registro de la llamada que se produce en ausencia del objeto materno. La ausencia del objeto posibilita que éste sea evocado a través de la vocalización. Esto le permite al sujeto establecer una relación con un objeto real, con su escansión y con las marcas o las huellas que deja, lo cual se traduce en la posibilidad del sujeto para conectar la relación real con una relación simbólica.

En la medida en que no responde al llamado del niño, la madre decae en cuanto objeto simbólico; si antes estaba inscrita en la estructuración simbólica que hacía de ella un objeto presente-ausente, ahora se convertirá en objeto real, lo que Lacan llama la madre convertida en potencia, ya que de ella depende el acceso del niño a los objetos.

Estos objetos que hasta entonces sólo eran objetos de satisfacción, por intervención de la madre como potencia se convierten en objetos de don. A partir de ese momento el objeto tiene una doble propiedad de satisfacción: sigue satisfaciendo una necesidad, pero ahora también simboliza una potencia favorable.

Lo que hasta entonces se situaba en el plano de la primera connotación presencia-ausencia, pasa de pronto a un registro distinto y se convierte en algo que puede negarse y detenta todo aquello de lo que el sujeto puede tener necesidad. Y aunque no lo necesite, desde el momento en que eso depende de aquella potencia, se convierte en simbólico. (Lacan, *La dialéctica de la frustración. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*, 1956-1957, p. 71)

En el caso de la privación, lo real es la falta. Según Lacan, esta falta de objeto es un agujero en lo real, aunque el objeto de la privación sea un objeto simbólico. La noción de privación “es central para comprender que todo el progreso de la integración del hombre y de la mujer a su propio sexo exige el reconocimiento de una privación” (Lacan, *Ensayo de una lógica de caucho. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*, 1956-1957, p. 375). La mujer debe asumir que está privada del falo, mientras que el hombre se debe asumir como quien lo posee para que pueda ejercerlo.

En cuanto a la castración, ésta se vincula con un orden simbólico ya instituido del que el sujeto no puede aislarse, pues la función paterna rige el acceso del niño a lo simbólico. La castración se refiere a una falta simbólica que remite a la prohibición del incesto, referencia simbólica por excelencia. La falta que representa la castración es una deuda simbólica, pues el complejo de Edipo contiene en sí mismo la noción de la ley como algo fundamental e imposible de eliminar. El objeto que está en juego en la castración es totalmente imaginario: el falo.

La intrusión del padre en la relación madre-hijo le permitirá al niño reconocer al padre como otro, un rival, aquel que posee el objeto fálico que desea la madre. Esta rivalidad imaginaria permite el desplazamiento del objeto fálico y llevará al niño a encontrar la ley del padre.

Al descubrir que la madre depende de la ley del otro para satisfacer sus demandas, el deseo del niño remitirá inevitablemente a dicha ley. El deseo de la madre, sometido a la ley de deseo del otro, dependerá entonces de un objeto que se supone que el otro (el padre) tiene o no tiene: “La dialéctica del tener (tener falo o no), que a partir de ahora polarizará para el niño la problemática del deseo de la madre, se hace eco de la dialéctica del ser que gobierna entonces la vivencia de su propio deseo” (Dor, 1986, p. 99).

Este segundo momento del Edipo significa el acceso del niño a la simbolización, lo cual marca la declinación del complejo. El papel de mediación que lleva a cabo el padre con respecto de la madre lo coloca en el lugar de aquel que detenta la ley, así como el depositario del falo.

El padre real aparece como representante de la ley ya que el niño lo ha significado como el supuesto poseedor del objeto de deseo de la madre, y es elevado a la dignidad de padre simbólico. La madre, por su parte, también atribuye al padre un lugar simbólico con respecto al

niño, desde el momento en que reconoce la palabra del padre como la única susceptible de movilizar su deseo. De manera que el niño se verá llevado a determinarse con respecto a esta función signifiicante del padre, es decir, el Nombre del Padre.

La función paterna acaba con la convicción del niño de ser el objeto fálico deseado por la madre y le obliga a aceptar que no sólo no es el falo, sino que tampoco lo tiene y al igual que la madre lo desea en donde se supone está y es posible tenerlo. Esto posibilita el complejo de castración, el cual presupone que el sujeto se haya planteado en primer lugar la imposibilidad de tener el falo; la posibilidad de estar castrado es esencial para asumir el hecho de tenerlo. En este paso es donde interviene de manera efectiva el padre.

3.2.2.3 TERCER MOMENTO DEL EDIPO. DECLINACIÓN DEL COMPLEJO DE EDIPO

En el último tiempo del complejo de Edipo el niño podrá identificarse con el padre como poseedor del pene, y la niña reconocerá al hombre como quien lo posee. Tal identificación sólo será posible si el padre es interiorizado en el sujeto como ideal del yo, es decir, si interviene como el que tiene el falo y no sólo como el que lo encarna. En este momento el niño abandona la problemática del ser, aceptando una negociación que lo lleva a la dialéctica del tener.

Con la declinación del complejo de Edipo se pone fin a la rivalidad fálica frente al padre en la que el niño se ha colocado. Este tercer momento será favorable si el niño logra identificarse con el padre como poseedor del falo. El padre otorga el falo sólo en la medida en que es portador de la ley, es decir, interviene no como el falo sino como el que lo ostenta; es entonces cuando el falo aparece no sólo como aquello de lo que el padre puede privar, sino como un objeto deseado por la madre. Al ser investido con el atributo fálico, el padre se verá en la obligación de demostrarlo. La relación del hijo con la madre pasa del plano imaginario al plano real gracias a que el padre se encuentra en posesión del falo, y por tanto es un padre potente.

A la identificación del niño con el padre que posee el falo se le llama ideal del yo. Esto permite al niño alejarse de aquella posición en la que asumía el deseo de la madre y se identificaba con el objeto de su deseo. El padre es interiorizado en el sujeto como ideal del yo porque interviene como el que tiene el falo, y no sólo como el que lo encarna. En este momento el niño abandona la problemática del ser (ser o no ser el falo de la madre), aceptando una negociación que lo lleva a la dialéctica del tener.

La función paterna sólo será representativa de la ley si el niño localiza adecuadamente el deseo de la madre, es decir, si ha simbolizado la ley y comprende su significado. Al final del Edipo el niño habrá adquirido un conocimiento muy importante, el de ser un hombre idéntico a su padre:

La ubicación del falo es estructurante para el niño, cualquiera que sea su sexo, ya que el padre, el supuesto poseedor, se hace preferir por la madre. Esta preferencia, que demuestra el pasaje del registro del ser al del tener, es la prueba más clara de la *instalación del proceso de la metáfora paterna* y del mecanismo intrapsíquico correlativo: *la represión originaria*. (Dor, 1986, p. 101)

Que el niño se identifique en este tercer tiempo con el padre que posee el falo, no significa que tome y ejerza los poderes que confiere la posesión del falo, sino que guardará todos los títulos para ser un hombre y usarlos en el futuro. Como explica Lacan: “El papel que desempeña aquí la metáfora paterna es ciertamente el que podíamos esperar de una metáfora –conduce a la institución de algo perteneciente a la categoría del signifiante, está ahí en reserva y su significación se desarrollará más tarde” (*Los tres tiempos del Edipo (II). El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente, 1957-1958, p. 201*)

Por eso, para entender qué es el padre no es suficiente saber qué hace o cómo se le describe, sino cuál es su función en el complejo de Edipo: “Ni hablar de Edipo si no está el padre, e inversamente, hablar de Edipo es introducir como esencial la función del padre” (Lacan, *La metáfora paterna. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente, 1957-1958, p. 170*)

La dialéctica del tener se relaciona con las identificaciones que efectúan tanto el niño como la niña. Cuando el niño renuncia a ser el falo materno, toma el camino de la dialéctica del tener al identificarse con el padre que supuestamente posee el falo. Por su parte, la niña también abandona la posición de ser el objeto de deseo de la madre y entra en la dialéctica del tener, pero en la modalidad del no tener. La niña no se identificará con el falo, ni conservará el título de virilidad, pero ella sabe dónde se encuentra y sabe además que debe buscarlo en el padre, y se dirige hacia él. En el último tiempo del complejo de Edipo, la etapa de la identificación, el niño podrá identificarse con el padre como poseedor del pene, y la niña reconocerá al hombre como quien lo posee.

3.2.3 EL NOMBRE DEL PADRE

El Nombre del Padre es el significante que reemplaza al primer significante, el deseo de la madre, quedando éste en el inconsciente gracias a la represión originaria. El significante Nombre del Padre inaugura el orden del significante en tanto que emplaza la ley.

Cuando el niño comprende que ya no es el único objeto de deseo de la madre, se ve en la necesidad de movilizar su propio deseo hacia aquellos objetos que puedan reemplazar al objeto perdido. El signo evidente de que el niño ha dominado simbólicamente al objeto perdido es la realización de la metáfora del Nombre del Padre, lo que sólo es posible cuando se ha llevado a cabo la represión originaria.

La represión originaria será un proceso fundamental estructurante que se lleva a cabo a través de una metaforización que permite la simbolización primordial de la ley, al sustituirse el significante fálico por el significante Nombre del Padre. De acuerdo a Lacan, la ley se articula propiamente en el nivel del significante, y aquello que la autoriza sólo le basta con estar en el nivel del significante.

Esto es a lo que Lacan llama el Nombre del Padre, el padre simbólico: “Es un término que subsiste en el nivel del significante, que en el Otro, en cuanto sede de la ley, representa al Otro. Es el significante que apoya a la ley, que promulga la ley. Es el Otro en el Otro” (*La forclusión del nombre del padre. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente, 1957-1958*, p. 150). En el Otro se reconoce la necesidad de que se encuentre aquel Otro en tanto significante que instaura la legitimidad de la ley.

El niño que ha logrado constituir a su madre como un sujeto sobre la base de la primera simbolización, se encuentra en un primer momento sometido a la ley de la madre. La ley de la madre es una ley incontrolada: hasta ese momento, el deseo del niño depende del buen o mal querer de la madre, de la buena o mala madre.

Para abandonar esta posición de ser el falo de la madre y entrar en la dialéctica del tener, el niño tendrá que asumirse como sujeto, y ya no sólo como objeto de deseo del otro:

La aparición de ese “sujeto” se actualiza en una operación inaugural de lenguaje en la que el niño se esfuerza por designar simbólicamente su renunciamento al objeto perdido. Una designación de este tipo sólo puede basarse en la *represión del significante fálico*, también llamado significante del deseo de la madre. (Dor, 1986, p. 105)

La importancia de la dimensión del Otro reside en que ésta es el depósito del significante. Para que el niño pueda ejercer plenamente su función de Otro es indispensable que también tenga el significante del Otro en cuanto Otro. Es decir, que el Otro tiene, y él también, a ese Otro capaz de dar fundamento a la ley. Lo importante es que el sujeto adquiera la dimensión del Nombre del Padre, pero sobre todo que sepa valerse de él.

El Nombre del Padre se encuentra en el nivel del Tú. Si se ha instaurado este significante es porque al menos una vez ha sido evocado, lo que implica que ha habido una respuesta que se identifica como garante de que la ley se presente como autónoma. La palabra Tú es llamada por Lacan la palabra plena, ya que funda la historia del sujeto: es el significante de la llamada al Otro.

En este sentido, la función del Tú no es otra cosa que la función del superyó, que está ahí como observador, ve, escucha y anota todo. Es el significante del Otro en la palabra, es algo que va más allá de dos centros que intercambian señales.

El Nombre del Padre, en tanto que funda la ley, inaugura también el orden del significante. Es el significante que reemplaza al primer significante, el deseo de la madre, quedando éste en el inconsciente gracias a la represión originaria. Cuando el niño nombra al padre, en realidad sigue nombrando al objeto fundamental de su deseo, pero ahora de manera metafórica ya que ha sido desplazado hacia el inconsciente.

Cuando el Nombre del Padre falta en la cadena de significantes, el sujeto lo suplirá y producirá lo que Lacan llama reacción en cadena o desbandada:

Es la falta del Nombre-del-Padre en ese lugar (el del Otro) la que, por el agujero que abre en el significado, inicia la cascada de los retoques del significante de donde procede el desastre creciente de lo imaginario, hasta que se alcance el nivel en que significante y significado se estabilizan en la metáfora delirante. (*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Escritos 2*, 1966, p. 559)

Para Lacan el padre existe gracias a las instituciones que le confieren el Nombre de Padre: “El padre es efectivamente el genitor. Pero antes de que lo sepamos de fuente segura, el Nombre del Padre crea la función del padre” (Lacan, *Del a a los nombres del padre*, 1953-1963, p. 57). La calificación del padre como procreador se encuentra en el nivel simbólico, es la posición del Nombre del Padre. El padre estará en una posición metafórica sólo si la madre lo coloca en el lugar de quien sanciona la existencia de la ley.

Lacan utiliza como ejemplo la carretera principal para hablar de la función del significante en tanto que polariza, aferra y agrupa las significaciones. El significante es pues, polarizante y por tanto crea el campo de las significaciones. Al igual que si no tuviéramos la carretera principal para desplazarnos de un punto a otro, si no tenemos el significante Nombre del Padre corremos el riesgo de ir de un lado a otro sin saber exactamente el camino hacia nuestro destino. La función de ser padre no se puede pensar sin la categoría del significante.

De acuerdo a Lacan, el significante ser padre funciona de carretera principal hacia las relaciones sexuales con una mujer. Ser padre en el sentido de procrear, depende de un efecto retroactivo: que el niño sea tan de él como de la madre sólo es posible a partir de una serie de intercambios culturales que permitieron al padre alcanzar el estado de significante primordial: “El sujeto puede saber muy bien que copular es realmente el origen de procrear, pero la función de procrear en cuanto es significante es otra cosa” (Lacan, *La carretera principal y el significante «ser padre»*. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, 1955-1956*, p. 418).

La metáfora del Nombre del Padre implica que la castración se ha llevado a cabo de la única manera en que es inteligible, de manera simbólica; al término del Edipo, el falo aparece como la pérdida simbólica de un objeto imaginario.

3.2.4 LA CASTRACIÓN

La castración es un acto simbólico. En esta amenaza imaginaria, el padre no interviene como un personaje real, sino como provisto de un derecho. El padre puede existir en la realidad, pero si no existe en cuanto Nombre del Padre no podrá llevar a cabo el acto de la castración.

La castración es definida como un acto simbólico, y para llevarse a cabo se necesita un agente, alguien real. Este alguien real bien puede ser el padre o la madre, ya que no siempre las amenazas de castración son enunciadas por el padre; frecuentemente la madre es partícipe de tales amenazas.

Mientras el niño está cautivo en la relación con la madre y se identifica como el objeto capaz de colmar su deseo, el padre real no podrá actuar en tanto que no está investido de la atribución fálica. Dado que no ubica al falo en el lugar donde debería estar, pues se identifica imaginariamente a sí mismo con el objeto fálico, el niño mantendrá una relación con el padre aparentemente lejana a la castración.

Posteriormente la madre permitirá la entrada del padre real en su relación con el hijo, situación que será cada vez más molesta para el niño, ya que el padre irá adquiriendo una mayor consistencia respecto del deseo de la madre. Esto generará incertidumbre en el niño y pondrá en entredicho su identificación imaginaria con el objeto del deseo de la madre. Es esta incertidumbre la que coloca a la instancia paterna como aquella que confronta al niño con el registro de la castración.

Sólo en la medida en que el niño sienta aniquilado momentáneamente su pene, podrá acceder a la función paterna plena, es decir, asumirse como alguien que se encuentra legítimamente en posesión de su virilidad. Esta legitimidad resulta indispensable para el ejercicio oportuno de la sexualidad en el ser humano.

Una vez que la madre ha permitido la entrada del padre en la relación con su hijo, introduce la instancia paterna como el lugar en donde se encuentra aquello que desea, el falo. Sólo hasta que el niño ha sustituido el significante materno por el Nombre del Padre, podrá identificarse con el que posee el falo y en consecuencia, asumir la castración.

La introducción del significante Nombre del Padre también inaugura una ordenación del linaje. Tal es la función del padre, la introducción de un orden diferente al orden natural: “La aceptación de la castración es el duro precio que el sujeto debe pagar por este reordenamiento de la realidad” (Lacan, *El falo y el meteoro. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*, 1955-1956, p. 444).

En la castración interviene el padre como una amenaza imaginaria, no como un personaje real, sino como alguien provisto de un derecho. El padre puede existir en la realidad, pero si no existe en cuanto Nombre del Padre no podrá llevar a cabo el acto de la castración.

Sólo el padre simbólico es capaz de frustrar al hijo; esta frustración es un acto imaginario ya que el niño siente que le han quitado algo que en realidad no ha tenido, sino algo con lo que se ha identificado, que concierne a un objeto real: la madre.

Desde el momento en que el padre prohíbe el acceso a la madre, se genera una rivalidad entre el padre y el hijo. Esta rivalidad engendra una agresión; de ahí que el niño construya un padre imaginario terrorífico capaz de hacer realidad aquellas amenazas que se enuncian en la dimensión imaginaria. Para que el sujeto viva el complejo de castración y pueda asumir su sexualidad, es menester que el padre cumpla

[...] la función de padre castrador en su forma concreta, empírica, casi iba a decir degenerada, pensando en el personaje del padre primordial y la forma tiránica y más o menos horrible bajo la cual nos lo presentó el mito freudiano. En la medida en que el padre, tal como existe, cumple su función imaginaria en lo que tiene de empíricamente intolerable, incluso indignante cuando se deja sentir su incidencia castradora, sólo en esa perspectiva, se vive el complejo de castración. (Lacan, *Las bragas de la madre y la carencia del padre. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*, 1956-1957, p. 367)

El padre que Freud plantea en el mito de la horda primordial, es un padre que cumple su función como castrante, pero la atmósfera tiránica y cruel que envuelve al acto mismo de la castración corresponde a una función imaginaria. Una vez que el hijo atribuye al padre el lugar donde se ubica el falo, podrá asumirse como castrado. Al referirse al mito de la horda primitiva, Dor señala que:

Al instituir la castración simbólica, este mito inscribe simbólicamente la problemática de la diferencia de los sexos en relación con el falo. De forma tal que el falo o, para ser más exactos, el significante fálico, tiene una única función: la de simbolizar la diferencia de los sexos. (1989, p. 55)

A partir de la resolución del complejo de Edipo, el lugar donde el sujeto logre ubicar el falo será definitivo para establecer un nuevo orden en la realidad, el simbólico.

Para Lacan, el complejo de castración tiene una función de nudo en la estructuración dinámica de los síntomas, y además permite la instalación en el sujeto de una posición inconsciente que le lleva a simbolizar la diferencia de los sexos y por tanto a identificarse con el tipo ideal de su sexo.

3.2.5 EL FALO

El falo, como objeto imaginario, estructura la dialéctica edípica que culminará en el advenimiento de la metáfora del Nombre del Padre. En el complejo de castración que se presenta en la situación triangular edípica, el tercero central es el padre, en tanto que posee un elemento significante: el falo.

La metáfora del Nombre del Padre gira alrededor del objeto fálico, que constituye la piedra angular de la problemática edípica y de la castración. En tal sentido, Braunstein indica que:

[...] el lenguaje es el que plantea al sujeto en ciernes la dimensión de su falta bajo la forma de una prohibición, la de la madre, que lo condena a la errancia en el desierto del goce y en la jungla de la palabra. Sabemos cómo el sujeto responde, primero, por medio de la identificación a lo que falta en el Otro, asumiéndose en lo imaginario como falo materno, y cómo es, después, desalojado de esa posición por la intervención de la metáfora paterna, el Nombre-del-Padre, que sustituye al significante del Deseo de la Madre, objeto de la represión primaria. (2001, p. 118)

El falo no alude a la castración del pene, sino a la función paterna que mediatiza la relación entre madre e hijo. Es Freud quien coloca al padre como el tercero en la situación edípica, atribuyéndole el elemento significante del objeto fálico.

Lacan apunta que el falo en la doctrina freudiana no es una fantasía, tampoco es un objeto como tal y menos aún el órgano que simboliza. El falo es “el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante” (Lacan, *La significación del falo. Escritos 2*, 1966, p. 670). Sólo cuando el sujeto ha advenido de la división (*Spaltung*) encuentra el lugar del falo como significante, es decir, en el inconsciente.

Ya que el falo es un significante, el sujeto sólo puede acceder a él a través del Otro. Sin embargo, el falo como significante se encuentra velado. Por tanto, lo que el sujeto reconoce en ese Otro no es el falo, sino el deseo del Otro, en tanto que el otro también es un sujeto dividido por el significante.

En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) Freud ya colocaba al falo como un importante referente simbólico. Posteriormente, en *La organización genital infantil* (1923), expone de manera clara el concepto:

El carácter principal de esta “organización genital infantil” es, al mismo tiempo, su diferencia respecto de la organización genital definitiva del adulto. Reside en que, para ambos sexos, sólo desempeña un papel *un genital*, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado de *falo*. (p. 146)

De acuerdo a Freud, en esta fase de primacía del falo se aprecia la significatividad del complejo de castración. Desde la postura freudiana, la diferencia de los sexos no depende exclusivamente de la realidad anatómica, sino que hace alusión a aquello que representa subjetivamente la falta del órgano genital. El registro de lo imaginario será el lugar donde se encuentra esta concepción de que falta algo. Tal como señala Dör:

Esta construcción imaginaria, que convoca imperativamente una falta ante la realidad de esa diferencia, postula implícitamente la existencia de un *objeto en sí mismo imaginario: el falo*. Este objeto imaginario sostiene en su totalidad la fantasía alimentada por el niño cuando persiste en concebir como faltante algo que él imagina que debería estar allí. (1986, p. 88)

En Freud, el falo cumple una función imaginaria como eje del proceso simbólico que culmina en ambos sexos con el complejo de castración y la aceptación de que algo falta. De manera similar, Lacan sostiene que el falo se define como un objeto imaginario que no debe confundirse con el pene: “La significación del falo, hemos dicho, debe evocarse en lo imaginario del sujeto por la metáfora paterna” (*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Escritos* 2, 1966, p. 538). El falo juega un papel decisivo tanto en el hombre como en la mujer, pero Lacan considera que podría ser más importante para las mujeres a quienes, a diferencia de los hombres, les falta su correlato real. Por su parte, la vida sexual de los varones está subordinada a que imaginariamente puedan asumir como lícito y permitido el uso del falo.

Bajo esta atribución imaginaria de la primacía del falo, se sostiene la emergencia de la dimensión simbólica que conduce directamente a la metáfora paterna. En otras palabras, el falo como objeto imaginario estructura la dialéctica edípica que culminará en el advenimiento de la metáfora del Nombre del Padre.

El complejo de castración se encuentra integrado en la situación triangular del Edipo. Aunque Freud no esclarece completamente esta situación, para Lacan es evidente que “el tercero, central para Freud, que es el padre, tiene un elemento significativo, irreducible a toda especie de condicionamiento imaginario” (*El falo y el meteoro. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*, 1955-1956, p. 449). Dentro de la situación edípica, el significante Nombre del Padre permite colocar al padre como aquel que detenta el falo.

En la dialéctica que se coloca el niño respecto del falo, en un primer momento él mismo quiere ser el falo, en tanto que es lo que desea la madre. En un segundo momento el niño se dará cuenta de que la madre no tiene el falo, y pasará de la dialéctica del ser a la del tener, “es de la ley introducida por el padre en esta secuencia de la que depende su porvenir” (Lacan, *La significación del falo. Escritos 2*, 1966, p. 673).

De acuerdo a Lacan, no hay ninguna circulación del falo. Si bien se establecen intercambios afectivos entre la madre y el hijo en relación a la falta imaginaria del falo, será el padre el único que cumple la función de portarlo. Para que la dialéctica del complejo de Edipo se sostenga, es indispensable asumir que el triángulo que ahí está en juego no es padre-madre-hijo, sino falo-madre-hijo, mientras que el padre cumple la función de anillo que mantiene todo unido.

El falo, en tanto objeto de deseo de la madre, juega un papel decisivo en la estructuración subjetiva del niño. A nivel imaginario, el falo cumple la función de abyecto, designa la presencia imaginaria de algo que se le da o no se le da a la madre. El falo, en tanto que aparece como objeto del que la madre está privada, pero al que tiene permitido desear, interviene como falta. El falo es el representante de la privación que marcará la psicología femenina.

Pero el falo no es solamente un objeto imaginario, sino que en el plano instintual cumple su función como instrumento del instinto, ya que en algún momento la madre se lo ha tragado. Para la mujer, el falo no es únicamente el objeto de su deseo, sino que su necesidad la coloca en una relación directa con este objeto. A esta función Lacan la denomina función de inyectio. Lacan ubica al falo en el lugar del significante universal, como un objeto metonímico:

Debido a la existencia de la cadena significativa circulará, de todas formas, como la sortija, por todas partes en el significado –y es, en el significado, lo que resulta de la existencia del significante. La experiencia nos enseña que este significante adquiere para el sujeto un papel principal, el de un objeto universal. (*Los tres tiempos del Edipo (II)*). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente, 1957-1958*, p. 205)

Los elementos de la triangulación edípica padre-madre-hijo sólo pueden diferenciarse en función del falo. Como señala Dor: “Sólo este cuarto elemento constituye el parámetro fundador susceptible de inferir la investidura del Padre simbólico a partir del Padre real, por el sesgo del Padre imaginario” (1989, p. 14). Durante el complejo de Edipo, el falo será el vehículo que permita al padre real convertirse en un padre simbólico, lo que finalmente permitirá al hijo identificarse con el padre que posee el falo:

El falo constituye el centro de gravedad de la función paterna que permitirá a un Padre real llegar a asumir su representación simbólica. Para eso bastará con que sepa dar la prueba, en un momento dado, de que él es precisamente capaz de actualizar la incidencia fálica como el único agente regulador de la economía del deseo y de su circulación respecto de la madre y su hijo. (Dor, 1989, p. 16)

En tanto que el significante fálico tiene como única función la de simbolizar la diferencia de los sexos, tanto para el hombre como para la mujer, el único referente de la castración es el Nombre del Padre, es decir, un padre simbólico, no castrado y poseedor del falo, lo que permite la estructuración psíquica del sujeto. Las transformaciones de la función paterna dependerán del destino que se reserve al falo como significante de la falta en el otro. Safouan señala que para Lacan “la metáfora paterna introduce desde el comienzo la hiancia característica de la relación madre-niño, es decir, el falo en la medida que falta a la madre, lo que permite al niño, en su nacimiento en la rivalidad edípica, tomarse por lo que no es” (2005, p. 69).

Gracias a que en la madre se encuentra ese Otro, es que puede emerger en el niño el significante del Nombre del Padre. El niño, colocado en un primer momento como lo que no es, el falo, tendrá que asumir posteriormente que no lo tiene, que está castrado, y sólo así podrá acceder a él.

3.3 LA CARENCIA PATERNA

Para comprender correctamente las consecuencias de la carencia paterna, es indispensable diferenciar la imagen de la función paterna. Lacan aclara que la carencia paterna no se debe plantear desde lo real, sino a partir de que no se haya inaugurado la cadena de significantes, es decir, que no se haya reprimido el deseo originario.

De acuerdo a Lacan, la carencia paterna no ha sido planteada de manera adecuada por el psicoanálisis ambientalista. Que el padre haya o no estado físicamente es lo de menos: se trata de que para el sujeto haya existido la prohibición de la madre. De hecho, en la mayoría de los casos no es el padre quien prohíbe al niño dar satisfacción real a sus deseos, sino es la madre quien lo hace en nombre del padre.

Para Lacan el padre no equivale al genitor; basta recordar que en algunas culturas esta función se le atribuye a un espíritu, sin que por ello se ignore la relación entre el acto sexual y el parto. El padre es aquel que posee a la madre y que mantiene una relación no de rivalidad, sino de pacto con el hijo.

Al comprender la función que cumple la metáfora del Nombre del Padre en la estructuración psíquica del niño, se puede entender el carácter secundario del padre real. En ausencia del padre real, el significante Nombre del Padre actúa como un mediador: sólo es necesario que el padre se encuentre en el discurso de la madre, de tal forma que el niño pueda oír que el deseo de la madre está o estuvo referido a él.

Esto no quiere decir que la madre pueda sustituir al padre, sino que a través del discurso materno el significante Nombre del Padre es evocado. Es posible que una madre se identifique con el padre (madre fálica), y un padre podría encontrarse en función materna, pero en todo caso se trata de problemáticas identificatorias, de dispositivos imaginarios sin alcance simbólico.

Para que el significante Nombre del Padre evocado en el discurso de la madre pueda ejercer su función mediadora y por lo tanto resulte estructurante, es indispensable que este significante sea referido explícitamente y sin ambigüedades a un tercero señalado en su diferencia sexual respecto de la madre. La función paterna es simbólicamente operativa porque procede directamente de esa diferencia; lo determinante es la ley del falo.

En la actualidad, la función del padre se ha visto cuestionada por diversas vicisitudes, entre ellas la modificación de la composición y funcionamiento de la familia, las problemáticas de género y la creciente globalización. En ocasiones, el padre se ve obligado a emigrar en busca de mejores condiciones de vida para la familia, mientras que la madre se hace cargo de los hijos. En ausencia física del padre, de acuerdo a la teoría lacaniana, lo que importa es que la palabra del padre exista en la madre, para que así el niño pueda franquear el tercer tiempo del complejo de Edipo.

De igual manera, el padre puede estar presente en la realidad, pero ausente en la dimensión simbólica. Si la madre no permite la entrada del padre para triangular la relación, el Nombre del Padre no podrá ser enunciado y por lo tanto en el niño no se inaugurará la cadena de significantes: “La carencia del padre simbólico, es decir la inconsistencia de su función en el curso de la dialéctica edípica, no es de ningún modo coextensiva a la carencia de padre real en su dimensión realista” (Dor, 1989, p. 43).

En ausencia física del padre, ¿cómo es posible para el hijo solucionar el complejo de Edipo?, ¿quién lleva a cabo el acto de la castración? Como explica Lacan, para que la castración se realice sólo es necesario que exista el padre simbólico, el Nombre del Padre, que bien puede hacerse presente en la madre o el padre real, siempre y cuando contengan al Otro en cuanto ley. En definitiva, no importa si el padre está o no presente físicamente, o si mantiene una buena o mala relación con la madre, lo que importa es que en la madre se encuentre la palabra del padre:

Puesto que la dimensión del Padre simbólico trasciende a la contingencia del hombre real, *no es necesario que haya un hombre para que haya un padre*. Siendo su estatuto el de un puro referente, el papel simbólico del padre está sostenido ante todo por la atribución imaginaria del objeto fálico. En consecuencia, basta que un tercero, mediador del deseo de la madre y el niño, haga de argumento a esta función, para que su incidencia legalizadora y estructurante se signifique. (Dor, 1989, pp. 16-17)

Es la madre quien permite la intrusión del padre simbólico en la relación con el hijo. El padre puede estar ausente o presente físicamente, pero es necesario que exista en el nivel del significante:

El padre interviene como provisto de un derecho, no como un personaje real. Aunque no esté ahí, aunque llame a la madre por teléfono, por ejemplo, el resultado es el mismo. Aquí es el padre en cuanto simbólico el que interviene en una frustración, acto

imaginario que concierne a un objeto bien real, la madre, en tanto que el niño tiene necesidad de ella. (Lacan, *La metáfora paterna. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958, p. 177)

Es en la intervención del padre en el complejo de Edipo donde se pueden ubicar las carencias paternas, no en la medida de su ausencia o presencia:

Lo que cuenta es la función en la que intervienen, en primer lugar el Nombre del Padre, único significante del padre, en segundo lugar la palabra articulada del padre, en tercer lugar la ley en tanto que el padre está en una relación más o menos íntima con ella. Lo esencial es que la madre fundamenta al padre como mediador de lo que está más allá de su ley, la de ella, y de su capricho, a saber, pura y simplemente, la ley propiamente dicha. (Lacan, *La metáfora paterna. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958, p. 197)

La función paterna, en tanto simbólica, será la que inaugure la cadena de significantes que permitirán al sujeto estructurarse, aun en ausencia de cualquier padre real. Por ejemplo, al hablar de la homosexualidad como una perversión, Lacan menciona que frecuentemente este tipo de personas tuvieron un padre al que consideraron como un rival, un padre presente en las acusaciones y quejas de la madre; en estos casos, en los que se consideraba al padre como distante ya que los mensajes llegaban a través de la madre, el padre estaba muy lejos de ser un padre ausente.

3.4 LA FORCLUSIÓN DEL NOMBRE DEL PADRE

El Nombre del Padre es forcluído cuando este significante aparece denegado en el discurso de la madre. Al fracasar la metáfora paterna, el niño no puede acceder al orden simbólico.
--

Lacan adopta el término forclusión de la jerga jurídica, en donde significa la abolición simbólica de un derecho que no fue ejercido en los plazos prescritos. En la teoría psicoanalítica, Lacan lo define de la siguiente manera:

Se trata del rechazo, de la expulsión de un significante primordial a tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará en ese nivel. Este es el mecanismo fundamental que supongo está en la base de la paranoia. Se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo, que no es el interior del cuerpo, sino el interior de un primer cuerpo significativo (*Del rechazo de un significante primordial. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*, 1955-1956, p. 217)

La noción de forclusión (*verwerfung*) como la expulsión de un significante, implica la existencia de algo que posteriormente falta en la relación con el significante primordial que inaugura la cadena significativa. Con este concepto Lacan pretende destacar la abolición no de un significante cualquiera, sino del Nombre del Padre. Del destino de este significante como inaugurador del sistema simbólico dependerá la estructura psíquica en la cual se inscribirá cada sujeto. Por eso, la forclusión constituye el centro de la teoría lacaniana de las psicosis.

Como cualquier otro significante, el Nombre del Padre sólo adquiere significación de acuerdo a las conexiones que establece con otros significantes. En general, el significante se distingue por carecer de significación propia. Distinguiendo entre significante y significado, Lacan sostiene que la psicosis no se desarrolla a nivel de las significaciones, sino que estaría ligada a las relaciones que el sujeto establece con el significante.

La forclusión del Nombre del Padre conlleva el fracaso de la metáfora paterna e impide el acceso del niño a lo simbólico, ya que neutraliza el advenimiento de la represión originaria, dificultando que el sujeto pueda asumir la castración simbólica. El fracaso de la metáfora del Nombre del Padre impide toda función paterna, y es precisamente este fallo lo que diferencia la estructura psicótica de la neurótica.

En el caso particular de la psicosis, como el significante Nombre del Padre nunca está solo sino que forma parte de un todo coherente, cuando éste falta el sujeto se ve en la necesidad de poner en tela de juicio el conjunto de significantes, “esta es la clave fundamental del problema de la entrada en la psicosis, de la sucesión de sus etapas, y de su significación” (Lacan, *Acerca de los significantes primordiales. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, 1955-1956*, p. 290).

La formulación lacaniana del Nombre del Padre ha sido retomada por algunos de sus seguidores para desarrollar las estructuras psicopatológicas, pero en algunos casos se le ha conferido una importancia excesiva. Dor (2000) advierte sobre la precaución con que se debe tomar esta hipótesis metapsicológica, que según Lacan determinará la operatividad de cada estructura. Si bien la metáfora del Nombre del Padre permite un mayor entendimiento de los procesos psicóticos, no se le debe otorgar un valor universal ni tomarlo como una panacea etiológica.

El Nombre del Padre es uno de los múltiples significantes que pueden ocupar el lugar abierto a la sustitución metafórica generado por la represión originaria. Pero ese lugar podría ser ocupado por cualquier otro significante, pues lo que importa es la sustitución metafórica. En el caso de la forclusión, encontramos un:

[...] vaciado del significante de todo lo que allí se afirma primitivamente, de suerte que, reencontrándolo, es decir, en respuesta a su llamado, el sujeto no tiene más opción que inflar la imagen paterna, que es todo lo que le queda, hasta el punto de hacer de ella el Él donde toda realidad se reabsorbe, cuando las cosas por su parte se rebajan, como subraya Lacan, para volverse sombras portadoras de voces. (Safouan, 2005, p. 56)

En la psicosis, el significante tiende cada vez más a vaciarse de su significado. Cuando se habla de la forclusión del Nombre del Padre como proceso inductor de la psicosis, también se hace hincapié en la imposibilidad del niño para referirse al padre simbólico. Por lo tanto, sostener que el Nombre del Padre está forcluido equivale a afirmar que el padre real no se pudo elevar a la condición de padre simbólico. El Nombre del Padre es forcluido cuando aparece denegado en el discurso de la madre:

[...] no es sólo de la manera en que la madre se aviene a la persona del padre de lo que convendría ocuparse, sino del caso que hace de su palabra, digamos el término, de su autoridad, dicho de otra manera del lugar que ella reserva al Nombre-del-Padre en la promoción de la ley. (Lacan, *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Escritos 2*, 1966, p. 560)

Si la madre no se refiere jamás al padre, el niño quedará atrapado en el imaginario de ser el único objeto del deseo de la madre, ser el falo, y no podrá entrar en la dialéctica del tener, ni reprimir el significante materno. Esto le impedirá acceder a lo simbólico y asumirse como un sujeto deseante.

Si el registro del padre está ausente, significa que el padre no llevó a cabo su función en el Edipo, y por tanto el hijo no tuvo acceso a lo simbólico y a la virilidad. Ante la imposibilidad de asumir el significante del padre a nivel simbólico, al sujeto sólo le queda la imagen a la que queda reducida la función paterna. Esa imagen no pertenece a ninguna dialéctica triangular, pero le permite al sujeto aprehenderse en el plano imaginario; la alienación especular será su punto de enganche.

Esta imagen puede manifestarse sólo en el plano de la potencia, marcando la relación con el padre de agresividad, rivalidad y temor, no habiendo posibilidad de pacto. Si la imagen se mantiene en el plano imaginario, dual y desmesurado, el sujeto queda capturado en una posición intimidada, ya que no ha sido posible establecer con el padre una relación de exclusión recíproca, la cual permitiría fundar la imagen del yo en el modelo del otro. Esta alienación radical se vincula con un anudamiento del significante, la forclusión:

Esta verdadera desposesión primitiva del significante, será lo que el sujeto tendrá que cargar, y aquello cuya compensación deberá asumir, largamente en su vida, a través de una serie de identificaciones puramente conformistas a personajes que le darán la impresión de qué hay que hacer para ser hombre. (Lacan, *Acerca de los significantes primordiales. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, 1955-1956, p. 292*)

De acuerdo a Lacan, lo más radical que puede haber en la alienación imaginaria es ese otro puramente imaginario, disminuido y caído con quien la relación sólo es posible a través de la frustración, en tanto que el sujeto no adquirió o perdió a ese Otro.

Para comprender de manera clara esta alienación imaginaria que caracteriza a las psicosis, es necesario distinguir, como propone Lacan, entre el otro con minúscula y el Otro absoluto. El otro con minúscula es el otro imaginario, ese que nos hace depender de la forma de nuestro semejante, la alteridad en el espejo, mientras que el Otro absoluto:

[...] es aquel al que nos dirigimos más allá de ese semejante, aquel que estamos obligados a admitir más allá de la relación de espejismo, aquel que frente a nosotros acepta o rechaza, aquel que en ocasiones nos engaña, del que nunca podemos saber si no nos engaña, aquel a quien siempre nos dirigimos. Su existencia es tal que el hecho de dirigirse a él, de tener un lenguaje con él, es más importante que todo lo que puede estar en juego entre él y nosotros. (Lacan, *El llamado, la alusión. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, 1955-1956, p. 362*)

Podríamos decir que mientras el neurótico habita el lenguaje, el psicótico es poseído, habitado por el lenguaje. A esto se agrega lo que según Lacan diferencia al psicótico de quien no lo es: en una relación amorosa el psicótico es suprimido como sujeto, es un amor muerto: "El psicótico sólo puede captar al Otro en la relación con el significante, y sólo se detiene en una cáscara, una envoltura, una sombra, la forma de la palabra. Donde la palabra está ausente, allí se sitúa el Eros

del psicótico, allí encuentra su supremo amor” (*El llamado, la alusión. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, 1955-1956*, p. 365).

En el caso de la psicosis, Lacan señala como crucial el momento en el que desde el campo del Otro llega el llamado de un significante esencial que no puede ser aceptado, un significante primordial que en el sujeto psicótico se encuentra excluido:

Ese significante, lo nombré la última vez: *tú eres el que es, o el que será, padre*. Como significante, en ningún caso puede ser aceptado, en tanto que el significante representa un soporte indeterminado en torno al cual se agrupan y se condensan cierto número, ni siquiera de significaciones, sino de series de significaciones, que convergen por y a partir de la existencia de ese significante. (Lacan, «Tú eres». *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis, 1955-1956*, p. 436)

3.5 LAS ESTRUCTURAS PSÍQUICAS Y SU RELACIÓN CON LA FUNCIÓN PATERNA

La estructura psíquica será el reflejo de la relación que el sujeto guarde con la función paterna y de cómo se ha dado su acceso a lo simbólico, es decir, cómo ha advenido sujeto.

En el seminario *Las psicosis (1955-1956)*, Lacan señala tres maneras posibles en que el sujeto puede relacionarse con la función paterna. En primer lugar, la llamada forma normal, donde la integración simbólica se realiza a través de un conflicto imaginario: la imagen edípica se integra e introyecta a partir de una relación agresiva. En segundo lugar, la forma neurótica o paraneurótica, en la que la realización imaginaria del padre se lleva a cabo por un ejercicio simbólico de la conducta. Y la tercera vía, observada en las psicosis, en donde no existe el padre simbólico, sino que surge en forma imaginaria la función del padre.

El proceso de simbolización designado por Lacan como la metáfora del Nombre del Padre, se manifiesta en la dinámica edípica y conduce a la dialéctica del ser y del tener. Como explica Dor, dicha metáfora se refiere a:

[...] el momento que conduce al sujeto de una posición donde está *identificado con el falo de la madre*, a otra posición donde, renunciando a dicha identificación, y por tanto aceptando la *castración simbólica*, tiende a identificarse o bien con el sujeto que *supuestamente no lo tiene* o, por el contrario, con aquel que *supuestamente lo tiene*. (2000, p. 32)

La estructura psíquica se elabora como resultado de lo ganado en la conquista de lo simbólico, que representa el advenimiento del sujeto propiamente dicho. Por tanto, la relación que el sujeto guarde con la función paterna, o lo que es lo mismo, con la función fálica, se reflejará en la puesta en acto de una estructura psíquica. Si esta relación es capaz de ser vector de orden cuando se ha instaurado adecuadamente, también es de esperarse que sea portadora de desorden.

El complejo de Edipo supone la actuación de cuatro protagonistas: la madre, el padre, el niño y el falo. Es precisamente el falo el elemento central en torno al cual gravitan los deseos de cada uno de los otros tres elementos, y la relación que guardan con el falo determinará la asunción del padre simbólico y por tanto la emergencia del sujeto, en el sentido de su acceso a lo simbólico.

La dialéctica edípica aparece marcada básicamente por dos tiempos determinantes que representan respecto al falo la dimensión del ser y la dimensión del tener. El primero corresponde a la identificación del niño con el objeto del deseo de la madre, y el segundo a la identificación con el padre que posee el falo.

El momento en que la economía del deseo del niño se enfrenta con la función fálica es crucial, pues el lugar que ocupa como objeto de deseo de la madre se ve fuertemente cuestionado por tal función. La intrusión de la figura del padre es determinante para que el niño pueda encontrar esa instancia mediadora del deseo que se designa como función paterna, y en sentido simbólico, función fálica.

La psique del niño puede estructurarse perfectamente incluso sin la presencia del padre real, pero es indispensable que las dimensiones de padre imaginario y padre simbólico se hayan constituido y estén presentes. Es decir, se trata de una exigencia de significante: *“el padre siempre debe ser significado al niño*, aunque el niño no esté confrontado con la presencia real del padre” (Dor, 2000, p. 38), basta con que éste haya existido en el discurso de la madre.

3.5.1 LA ESTRUCTURA PERVERSA

La ley del padre impone la castración como una falta que es necesario simbolizar. El perverso desafiará esta ley y no admitirá que la ley de su deseo esté sometida al otro; esto le impedirá atravesar la frontera de la dialéctica entre el ser y el tener.

En el caso de la estructura perversa, el desafío a la ley del padre se ubica esencialmente en la vertiente del ser. El perverso no está sujeto a la ley del deseo del otro, sino más bien reconoce como única su propia ley, y desconoce por tanto la ley del padre. En tanto que la ley del padre impone la castración como una falta que es necesario simbolizar, el perverso la desafiará y no admitirá que su deseo esté sometido al otro:

Así, pues, el perverso pone en acto dos opciones: por un lado, la preeminencia de la ley de su deseo como única ley posible del deseo; por el otro, el desconocimiento de la ley del deseo del otro como la que viene a mediatizar el deseo de cada cual. (Dor, 2000, p. 63)

Para desafiar la ley del padre, el perverso la plantea como un límite existente, y luego se encargará de demostrar que tal límite no existe, ya que siempre se arriesga a pasar sobre ella. Lo que resulta inadmisibile para el perverso es que exista el deseo de la madre por el padre, pues esto le recuerda la ausencia de pene de la madre y por tanto, la posibilidad de que el padre la hubiera castrado. En estas elaboraciones imaginarias infantiles se encuentra el origen del horror particular a la castración que experimentan los perversos.

El perverso fluctúa entre dos elementos fantasmáticos relacionados con la castración de la madre. Por un lado, el padre que somete a la madre al orden de su deseo, y por lo tanto le impone la injusta ley de que su deseo esté sometido al deseo del otro; por otro, la madre como culpable por haber deseado el deseo del padre, acusada de ser cómplice de la castración.

En cualquiera de los dos casos se observa el horror a la castración, ya que en ambos se ratifica la falta, la castración que constituye lo inadmisibile. Como respuesta al horror a la castración, el perverso imagina a la madre todopoderosa del lado del deseo, sin falta. El padre simbólico, en tanto representante de la función paterna, se verá neutralizado por la creencia imaginaria de la madre sin falta, que supone que el padre no tiene lo que ella desea. De esta manera el perverso podrá seguir sosteniendo el fantasma de que él es el único objeto de deseo que hace gozar a la madre.

Así, el perverso no puede atravesar la frontera de la dialéctica entre el ser y el tener, y queda atrapado en el deseo de la madre. La autoridad del padre simbólico sólo será reconocida para impugnarla incansablemente. A raíz de esto encontramos en el perverso dos estereotipos estructurales: el desafío y la transgresión.

¿Qué provoca que la función paterna tome este rumbo en el caso de la estructura perversa? Algunos factores, como una madre seductora en posición de cómplice libidinal, aunada a la complacencia silenciosa del padre, propician que el perverso no logre acceder a la dialéctica del ser y el tener, y no le permiten asumir la castración simbólica.

3.5.2 LA ESTRUCTURA OBSESIVA

El obsesivo se inscribe en una posición ambivalente con respecto al padre, resultado de la nostalgia fálica y la pérdida que implica la castración. Esta posición coloca al obsesivo en una problemática específica en la relación con el padre: por un lado se sacrifica ante la ley del padre, y por otro, tiene la necesidad de destruir y dominar esa ley.

El obsesivo es un nostálgico del ser, pues conserva los vestigios de aquel modo particular de relación con la madre cuando poseía el estatuto de objeto privilegiado de su deseo. El haberse sentido en el lugar del hijo preferido despierta en el niño una investidura libidinal precoz, que lo establecerá en el lugar del objeto en el cual la madre podría encontrar aquello que se supone espera del padre: “El niño sólo es llamado imaginariamente a suplir la satisfacción del deseo materno en la medida que esta satisfacción le es significada como desfalleciente por la madre, quien sin saberlo liquida de este modo su adhesión equívoca a la función paterna” (Dor, 1989, p. 59).

El niño no es ubicado en el lugar del objeto del deseo de la madre, como en la estructura perversa, sino que distingue la dependencia deseante de la madre respecto del padre, pero al mismo tiempo percibe un mensaje de insatisfacción materna. La desfalleciente satisfacción del deseo materno reclama al niño la necesidad de suplir esa función parcial a través del sostenimiento de su identificación fálica. Esto explica la nostalgia de un retorno al ser, muy codiciado por el obsesivo pero jamás cumplido en plenitud.

Para el obsesivo la ley del padre se encuentra siempre presente en el horizonte de su deseo, de manera que es inevitable la aparición de la culpabilidad como la directa expresión del privilegio casi incestuoso del niño respecto de la castración.

Al quedar fijado eróticamente al deseo de la madre, se encontrará permanentemente presa del temor a la castración. El obsesivo dirigirá su actividad a sustituir al padre y a todas aquellas figuras que lo representen, pero este afán no tendrá como fin el de ocupar el lugar del padre, ya que lo reconoce como la ley, sino el de confrontarse con la castración para asegurarse de que existe una esperanza de salvación en ella: “Si el obsesivo tiene la necesidad de un Amo, no hay que perder de vista que todas las estrategias de rivalidad y competencia destinadas a desafiarlo no advienen nunca sino para asegurarse mejor de que el lugar es inalcanzable” (Dor, 1989, p. 61). Al tratar de ocupar un lugar que de antemano está convencido de que es ilegítimo ocupar, el obsesivo sabe que el padre no puede ser suplantado.

Así como el histérico se pregunta en dónde está ubicado el falo para definirse a sí mismo como hembra o varón, el obsesivo se responde que él no es ni uno ni otro, en otras palabras, que es uno y otro a la vez.

3.5.3 LA ESTRUCTURA HISTÉRICA

La problemática de la estructura histérica se sitúa en la reivindicación del tener, por lo que se aliena subjetivamente en el deseo del Otro que se supone tiene el falo; pero al ponerlo a prueba lo destituye de la atribución fálica.

Según Lacan, para que un sujeto asuma la posibilidad de tener un falo es indispensable que primero se haya planteado la posibilidad de no tenerlo, es decir, que se haya dado el paso de la castración, que haya intervenido el padre. La lógica del deseo histérico comienza en el momento de la atribución fálica del padre, cuando éste debe probar que efectivamente posee el falo. La economía deseante histérica dedicará todos sus esfuerzos en ponerlo a prueba.

La estructura histérica se caracteriza por su cuestionamiento insistente a la atribución fálica, resultado de una oscilación entre dos posiciones: por un lado, puesto que el padre posee el falo, la madre puede desearlo junto a él; por otro, el padre sólo puede poseer el falo en la medida en que ha privado a la madre de éste.

El histérico opta por lo segundo, pondrá a prueba la atribución fálica, y tratará de convencerse de que la madre también podría poseerlo. El histérico impugna el falo paterno: si el padre lo tiene es porque ha despojado de él a la madre: “toda ambivalencia sostenida por la madre y el padre en cuanto a la inscripción exacta de la atribución fálica, puede concurrir favorablemente en este momento a la organización de una estructura histérica” (Dor, 1989, p. 63).

La problemática de la estructura histérica se sitúa en la reivindicación del tener. Su dinámica se centra en adquirir aquello de lo que se siente despojado injustamente, lo cual no le deja otra salida que alienarse subjetivamente en el deseo del Otro que se supone lo tiene. Este constante esfuerzo de ponerlo a prueba es la mejor forma de destituirlo de la atribución fálica:

El fervor de los histéricos en practicar la mascarada de lo puesto a la vista, el resaltamiento del otro identificado con un objeto al que hacer relucir y hasta las cruzadas masoquistas que santifican la abnegación sacrificial consentida al deseo del Otro, perpetúan su punto de anclaje estructuralmente sintomático en relación con la función paterna. (Dor, 1989, p. 65)

La pregunta básica del histérico gira en torno a cómo se puede ser varón o hembra, es decir, dónde está ubicado el falo, pero su problema es que no puede tenerlo.

CONCLUSIONES

En este trabajo se analiza la función paterna en la *Odisea*, obra griega que toma una especial vigencia en nuestros días, pues introduce el prototipo del hombre que emigra pero que anhela regresar a su patria. Para la elaboración de la tesis fue necesario revisar los conceptos de mito y mitología, la utilización de los mitos en psicoanálisis y algunas de las interpretaciones acerca de la *Odisea*. Ha sido indispensable realizar un recorrido teórico por las aportaciones de Freud y Lacan a la investigación de la figura y función paterna. Resultado de lo anterior, surgen las siguientes conclusiones:

1. En psicoanálisis, se considera que la función del padre es uno de los pilares en la estructuración psíquica del sujeto. Desde Freud hasta Lacan encontramos una construcción teórica acerca de la importancia de tal función, cada uno con un planteamiento distinto, pero ambos la consideran crucial para que el hijo pueda asumirse a su vez como un padre.
2. Se observa la presencia del padre en la obra freudiana desde sus inicios y hasta los escritos finales. En sus primeros historiales clínicos, el padre aparece como un sujeto desbordado libidinalmente, curiosamente encubierto por Freud, al menos en dos casos. Esto es develado posteriormente cuando Freud hace a un lado la teoría de la seducción y descubre la sexualidad infantil, lo que implicó un importante cambio: ya que no se trata del padre perverso que seduce a las hijas, sino que éstas son perversas y poseen deseos incestuosos hacia el padre.
3. El complejo paterno, según Freud, está marcado por la ambivalencia de sentimientos del hijo respecto del padre, ya que si bien lo ama y lo anhela, también lo odia. Freud llevará el conflicto de la ambivalencia al nivel de la constitución de la cultura: la exigencia de la sofocación de las pulsiones es necesaria para la convivencia de los seres humanos, pero con ella surge el sentimiento de culpa.
4. Se analizan las similitudes entre la estructuración del sujeto psíquico y la cultura. Freud realizó un estudio minucioso y elaboró con sumo cuidado sus hipótesis acerca del origen del padre, de la religión y como una consecuencia de esto, de la cultura. Aquellos descubrimientos que el psicoanálisis proporcionó a partir de sus estudios clínicos, pronto se vieron generalizados, con contundentes pruebas, hacia la estructuración de la cultura.

5. Se esclarece la relación entre los síntomas neuróticos y la religión. El estudio del origen del padre tuvo una gran importancia para Freud, en tanto que develaba también el surgimiento de la religión y a su vez esclarecía el funcionamiento de los sujetos neuróticos. Freud equipara la vida de los salvajes con las etapas tempranas del desarrollo infantil, y explica la relación de ambas con el núcleo de las neurosis.

6. En *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) encontramos la hipótesis del asesinato del padre primordial, el surgimiento del totemismo como la primera forma de religión y su influencia en las religiones posteriores. Freud se vale de algunos descubrimientos de la etnografía para fundamentar la posibilidad de que esto hubiera sucedido en los albores de la humanidad y explica bajo qué procesos se habrían conservado en la psique dichas formaciones originarias.

7. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Freud esclarece la función del padre antes de que se consumara su asesinato, y las condiciones que propiciaron tal acto. Ahí plantea la identificación del hijo con el padre, confiriéndole un carácter oral, ya que al padre se le interioriza a través de la incorporación. Este planteamiento es básico para el marco teórico del complejo de Edipo, ya que explica el proceso de identificación.

8. En *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), concluye aquellas hipótesis formuladas en sus anteriores obras, y explica cómo el asesinato del padre, en tanto forma parte de los conocimientos originarios, se repite una y otra vez en la historia de la humanidad. De acuerdo a Freud, los asesinatos de Moisés y Cristo serían también una repetición de aquel crimen primordial, a la manera de las formaciones sintomáticas. Para muchos autores, en esta obra reivindica la historia del judaísmo, y pretende ser una explicación del antisemitismo en el marco de la persecución nazi.

9. Por otra parte, la construcción de Jacques Lacan acerca del padre está marcada probablemente por lo que él mismo llamó su excomuni3n. Lacan plantea una dinámica distinta en la dialéctica edípica propuesta por Freud, y ubica tres tiempos en el establecimiento del complejo de Edipo. De manera específica coloca en el centro de la dialéctica al falo como un cuarto elemento, sin el cual la relación triangular madre-padre-hijo no puede funcionar, al ser justamente ese cuarto elemento el punto de engarce.

10. En la obra freudiana, lo que importa es el deseo del niño por la madre, mientras que en la obra lacaniana el deseo de la madre cobra una importancia imprescindible, pues será decisivo en la inauguración del orden simbólico en el hijo. En otras palabras, aquello que desee la madre le indicará al hijo el lugar donde se ubica el falo, de manera que lo más importante no es el deseo del niño, sino que éste no quede atrapado en el deseo de la madre.

11. En el psicoanálisis freudiano encontramos a un padre omnipresente y todopoderoso que con su ley aplasta el deseo de los hijos para establecer un orden a través de la renuncia de lo pulsional. Por su parte, en el psicoanálisis lacaniano la metáfora del Nombre del Padre inaugura la dialéctica del deseo: una vez que el sujeto se asume como castrado acepta que algo le falta y que por tanto lo puede conseguir.

12. La concepción lacaniana de la función paterna nos permite entender no sólo el acceso del niño a lo simbólico, sino también su acceso a la cultura. Inmerso en la dialéctica del ser, en una relación alienante con la madre, el dilema del niño se centra en ser o no ser el falo de la madre. Sólo su paso a la dialéctica del tener le asegura su acceso al nivel de lo simbólico, ya que al no ubicarse como el falo de la madre asume que éste se encuentra en otro lugar, emergiendo así el deseo de tenerlo. El significante Nombre del Padre inaugura entonces la cadena de significantes, el acceso a lo simbólico. Sin este significante no hay posibilidad de que se inaugure la dialéctica del deseo. De igual manera, por sí solo este significante no significa nada, ya que adquiere significación sólo en la relación con otros significantes.

13. Lacan establece las diferencias entre el padre imaginario, simbólico y real. Esta distinción nos permite entender la diferencia entre la figura y la función del padre, y por lo tanto entre la presencia y ausencia real o afectiva del padre. Al comprender tales distinciones, observamos que desde el psicoanálisis ambientalista el concepto de carencia paterna alude a la presencia o ausencia física de la figura paterna, pero no a su función. En cambio, Lacan resalta que no es necesario que exista ningún padre real para que exista un padre simbólico. Es decir, la función paterna puede ser instaurada por cualquiera, no necesariamente el padre biológico, siempre y cuando en dicha persona exista a su vez el Otro.

14. Desde esta distinción entre figura y función paterna, se concluye que para algunos autores la imagen del padre se encuentra actualmente cuestionada, pues los avances de la sociedad exigen que disminuya el poder del patriarcado; sin embargo, la función simbólica hoy más que nunca es aclamada como indispensable para mantener el orden y la autoridad. Al analizar la función del padre en la mitología griega, concluimos que la imagen del padre siempre ha estado cuestionada, desde el origen de la organización de los dioses del Olimpo gracias al destronamiento del padre, la maldición hacia la estirpe de Edipo y finalmente el padre ausente y aventurero en la *Odisea*.

15. Se analiza la importancia de la mitología no sólo como un conjunto de narraciones, sino desde su función de comunicar la historia espiritual de la humanidad. La mitología nos ofrece una amplia gama de mitos para estudiar y comparar algunas de las características de los individuos de la antigüedad con lo que observamos en la actualidad, ya que los mitos reflejan la existencia de una estructura que permanece en la humanidad.

16. Dada la naturaleza de su objeto de estudio, el psicoanálisis ha recurrido en ocasiones a los mitos griegos para ilustrar algunos de sus descubrimientos clínicos, que finalmente se han universalizado a pesar de los cuestionamientos en contra. Tanto en el psicoanálisis como en el mito, es difícil establecer los límites entre fantasía y realidad, ya que es complicado encontrar fundamentos objetivos a la manera de las ciencias exactas.

17. La *Odisea*, junto con la *Ilíada*, es una de las obras más importantes de la mitología griega, y ha sido fuente de inspiración para diversos autores que han encontrado en ella el reflejo de un fenómeno de salud mental propio de nuestros tiempos: la migración. Retomamos principalmente el planteamiento del síndrome de inmigrante con estrés crónico y múltiple, o síndrome de Ulises, caracterizado por una serie de síntomas somáticos y psíquicos producto del estrés que vive el migrante tanto en el trayecto, como el proceso de adaptación al lugar al que emigra.

18. En la obra griega, Odiseo se muestra como un padre que se ausenta del hogar por veinte años. En su casa le espera su fiel esposa Penélope, mientras que su hijo Telémaco ha emprendido un viaje en su búsqueda, deseoso de que su padre regrese y pueda ocupar el lugar que le corresponde. La figura de Odiseo es el prototipo del hombre aventurero, del padre ausente, pero que anhela regresar a su patria.

19. Del análisis de la *Odisea*, se deduce que aunque el padre se encuentre ausente físicamente por años, si existe en el discurso de la madre, logrará instaurarse el significante Nombre del Padre, lo que a su vez garantiza el establecimiento del padre simbólico. Así, para que el padre se haga presente, lo definitivo es que esté en la palabra articulada de la madre, y que la madre tenga a su vez el significante Nombre del Padre en el Otro.

20. Se analiza la relación de Odiseo con su hijo Telémaco, y también la del propio Odiseo con las figuras paternas de los dioses: al burlarlos despierta su ira, y por ello le dificultan el regreso a la patria, pero también es gracias a su ayuda que Odiseo puede retornar. En ambos casos observamos la imperiosa necesidad de la función del padre, la castración, en tanto que posibilita que el hijo castrado se asuma a su vez como un padre castrante. Los desafíos de Odiseo hacia los dioses y la arrogancia que le otorgaba el triunfo en la guerra de Troya despertaron el deseo de castigo de los dioses, quienes lo hicieron sufrir hasta implorar su amparo, colocándolo nuevamente en el lugar de hijo. Sólo el regreso a su hogar le permitiría a su vez recobrar su lugar como padre, esposo y rey.

21. Queda claro que aunque el padre esté ausente, el hijo puede emprender un viaje en su búsqueda para poder estructurarse. Telémaco no era capaz de controlar a los pretendientes que asediaban a Penélope y codiciaban el lugar de rey y padre que pertenecía a Odiseo. En el viaje que emprende Telémaco para corroborar si su padre ha muerto, en su añoranza y deseo de que Odiseo regresara, encuentra en el relato de los otros la confirmación de la existencia de aquel padre conocido a través de la madre. El retorno de Odiseo, deseado por Telémaco, pone fin al saqueo de su palacio y al asedio de los pretendientes de su esposa. Padre e hijo se unen para poner orden en tal situación, lo que permite al hijo posicionarse como un hombre que no sólo ayuda al padre a recuperar su lugar sino que de fondo está resguardando su propio y futuro lugar.

22. El fenómeno del padre ausente que emigra en busca de mejores condiciones de vida, personales y familiares, no sólo se observa en los tiempos actuales marcados por la polarización de la riqueza. Desde la Antigüedad, en Odiseo encontramos la misma imagen, por una parte enaltecida por su valiente decisión de salir a la guerra dejando su familia y su tierra, y por otra deteriorada por dejarse seducir por los encantos de lo extranjero.

23. De acuerdo al análisis que hemos realizado de la función paterna en la mitología griega, podemos concluir que la imagen del padre se encontraba deteriorada desde el origen de los dioses del Olimpo. En la mitología griega se observa la lucha contra el padre violento que ejercía el poder de manera despótica, hasta que los hijos se alían para ponerle fin. Esto marca el inicio del equilibrio de poderes gracias a Zeus, padre protector de los hombres y los dioses, pero quien también ha sostenido varios amoríos con diosas y mortales a las que ha logrado engañar con trucos y disfraces. Así, el más venerable de los dioses griegos es también un seductor y mujeriego. Tampoco se debe olvidar que gracias a la ayuda de su madre se salvó de un cruel destino a manos de su padre Cronos, a quien destronó.

24. Edipo fue víctima de la maldición de su dinastía coja. Siguiendo la interpretación freudiana, desde el origen la imagen del padre está deteriorada, cuestionada. Durante años Edipo creyó haber escapado a su destino; pero mientras aparecía como un hombre y un soberano ejemplar, en realidad era un destructor del orden familiar, transgresor, incestuoso y parricida. Podríamos sostener, analizando los postulados freudianos y la mitología griega, que el deterioro de la imagen del padre ha existido desde el origen de la civilización. Y aun así, el padre no deja de ejercer su función.

25. La irrupción de lo femenino está presente desde Gea, madre de Zeus: sin ella hubiera sido imposible acabar con el poder despótico del padre. A su vez, Penélope fue quien empujó a Telémaco a la búsqueda de sí mismo a través del encuentro con Ulises. Zeus, Edipo y Ulises seguirán presentes en la estructura de la sociedad, del sujeto, ejerciendo la función paterna.

BIBLIOGRAFÍA

- Achotegui, J. (2009). *El síndrome de Ulises. Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple. Emigrar en el siglo XXI*. Barcelona: El mundo de la mente.
- Aguirre, M. (1994). "El tema de la mujer fatal en la *Odisea*", en *Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos*, núm. 4, pp. 301-317. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- _____ (1999). "Los peligros del mar, muerte y olvido en la *Odisea*", en *Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos*, núm. 9, pp. 9-22. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Belinsky, J. (1991). *El retorno del padre. Ficción, mito y teoría en psicoanálisis*. Barcelona: Lumen.
- _____ (2000). *Bombones envenenados y otros ensayos sobre imaginario, cultura y psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Braunstein, N. (2001). *Por el camino de Freud*. México: Siglo XXI.
- Braunstein, N., y Fuks, B. (2008). *Cien años de novedad. La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna de Sigmund Freud (1908-2008)*. México: Siglo XXI.
- Carlier, P. (1999). *Homero*. Madrid: Akal.
- Dor, J. (1986). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Buenos Aires: Gedisa.
- _____ (1989). *El padre y su función en psicoanálisis*. Argentina: Nueva Visión.
- _____ (2000). *Estructuras clínicas y psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferry, L. (2008). *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir II*. Madrid: Taurus.
- Freud, S. (1930 [1929]). *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1933 [1932]). *¿Por qué la guerra?*, en *Obras Completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.

- _____ (1893-1895). *Estudios sobre la histeria*, en Obras Completas, vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1895 [1894]). *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia*, en Obras Completas, vol. III. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1896). *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, en Obras Completas, vol. III. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1897). *Carta 69*, en Obras Completas, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1897). *Carta 70 a Fliess*, en Obras Completas, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1897). *Manuscrito N, enviado a Fliess*, en Obras Completas, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1900 [1899]). *La interpretación de los sueños*, en Obras Completas, vol. IV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- _____ (1905 [1901]). *Fragmento de un análisis de un caso de histeria*, en Obras Completas, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1908). *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, en Obras Completas, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, en Obras Completas, vol. X. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1909). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*, en Obras Completas, vol. X. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1912 [1911]). *Apéndice al caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, en Obras Completas, vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1913 [1912-13]). *Tótem y tabú*, en Obras Completas, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1913). *El interés por el psicoanálisis*, en Obras Completas, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1915). *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en Obras Completas, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

- _____ (1918 [1914]). *De la historia de una neurosis infantil*, en Obras Completas, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Obras Completas, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1923 [1922]). *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*, en Obras Completas, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1923). *La organización genital infantil. (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)*, en Obras Completas, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1927). *El porvenir de una ilusión*, en Obras Completas, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1933 [1932]). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 35° Conferencia. En torno de una cosmovisión*, en Obras Completas, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1939 [1934-38]). *Moisés y la religión monoteísta*, en Obras Completas, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gamboa, S. (2005). *El síndrome de Ulises*. Bogotá: Géminis.
- García Gual, C. (1992). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza.
- _____ (2003). *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI.
- Gómez Sánchez, C. (2002). *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Green, A. (1992). *El complejo de castración*. Buenos Aires: Paidós.
- Grimal, P. (1953). *La mitología griega*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- _____ (1979). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Hesíodo (s. VIII o VII a.C.). *Teogonía*, cuarta ed., traducción y notas de A. y M. Martínez Sánchez. Madrid: Alianza, 2007.
- Homero (s. VII a.C.). *Odisea*, traducción y prólogo de C. García Gual. Madrid: Alianza, 2004.
- Julien, P. (1990). "El amor al padre en Freud", en *Revista Litoral*, núm. 9.

Kirk, G. (1970). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.

_____ (1974). *La naturaleza de los mitos griegos*. España: Paidós.

Lacan, J. (1953-1963). *Del a a los nombres del padre. El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1955-1956). «Tú eres». *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1955-1956). *Acerca de los significantes primordiales. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1955-1956). *Del rechazo de un significante primordial. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1955-1956). *El falo y el meteoro. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1955-1956). *El llamado, la alusión. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1955-1956). *La carretera principal y el significante «ser padre». El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1955-1956). *La disolución imaginaria. El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1956-1957). *Ensayo de una lógica de caucho. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1956-1957). *La dialéctica de la frustración. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1956-1957). *Las bragas de la madre y la carencia del padre. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1956-1957). *Las tres formas de la falta de objeto. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1957-1958). *La forclusión del nombre del padre. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1957-1958). *La metáfora paterna. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1957-1958). *Los tres tiempos del Edipo. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1957-1958). *Los tres tiempos del Edipo (II). El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1960). *El triunfo de la religión; precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1964). *La excomunión. El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1966). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, en Obras Completas, escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1966). *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, en Obras Completas, escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1966). *Posición del inconsciente*, en Obras Completas, escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1966). *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la práctica psicoanalítica*. en Obras Completas, escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1966). *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, en Obras Completas, escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1966). *La significación del falo*, en Obras Completas, escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI.

Laplanche, J. (1981). *La angustia. Problemáticas I*. Buenos Aires: Amorrortu.

Le Gaufey, G. (1994). *La evicción del origen*. México: Epee.

Lévi-Strauss, C. (1978). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.

Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío*. Buenos Aires: Anagrama.

Mannoni, O. (1987). *Freud. El descubrimiento del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Perpinyá, N. (2008). *Las criptas de la crítica. Veinte interpretaciones de la Odisea*. Madrid: Gredos.
- Rabinovitch, S. (2000). *Escrituras del asesinato. Freud y Moisés: escrituras del padre 3*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Real Academia Española. *Diccionario Real Academia Española*, recuperado el 15 de enero de 2015, de <http://lema.rae.es/drae/?val=Odisea>
- Rodrigué, E. (1996). *Sigmund Freud. El siglo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Roudinesco, E. (2004). *La familia en desorden*. Barcelona: Anagrama.
- Safouan, M. (2005). *Lacaniana: los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*. Buenos Aires: Paidós.
- Schoffer, D. (2008). *La función paterna en la clínica freudiana*. Buenos Aires: Lugar.
- Tort, M. (2008). *Fin del dogma paterno*. Buenos Aires: Paidós.
- Wechsler, E. (2001). *Psicoanálisis en la tragedia. De las tragedias neuróticas al drama universal*. Madrid: Biblioteca Nueva.